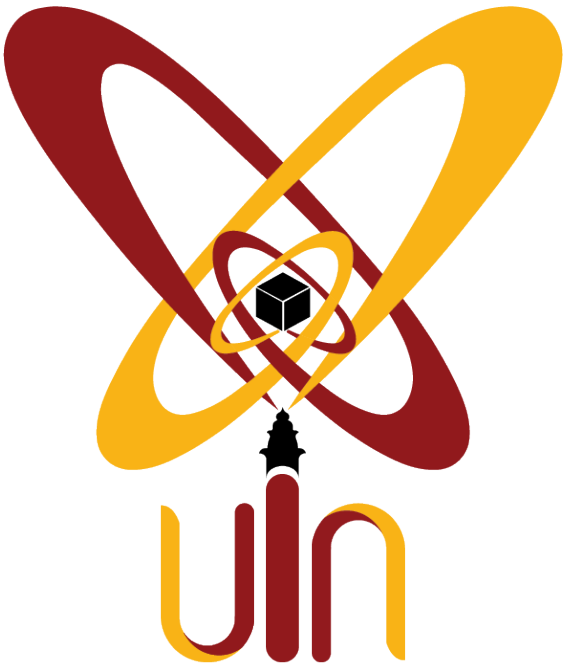
URANG BANTEN

Sejarah, Islam dan Identitas

Editor: Yanwar Pribadi

Yanwar Pribadi, Mohammad Ali Fadillah, Adieyatna Fajri, Ade Jaya Suryani
Mohamad Hudaeri, Ade Fakih Kurniawan, Uyu Mu'awwanah, Aspandi
Umdatul Hasanah, Maftuh Ajmain



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN
BANTEN

Urang Banten: Sejarah, Islam, dan Identitas

Editor: Yanwar Pribadi

Yanwar Pribadi, Mohammad Ali Fadillah, Adieyatna Fajri
Ade Jaya Suryani, Mohamad Hudaeri, Ade Fakih Kurniawan
Uyu Mu'awwanah, Aspandi, Umdatul Hasanah
Maftuh Ajmain

a-empat

Urang Banten:
Sejarah, Islam, dan Identitas

(c) Penulis

Penerbit A-Empat
Anggota IKAPI
Puri Kartika Banjarsari C1 No. 1
Cipocok Jaya Kota Serang 42123.
Email: info@a-empat.com
HP: +6282232124444 | Telp. (0254) 7915215

Cetakan ke-1, April 2025

Halaman: viii + 259

Ukuran: 15 x 23 cm

ISBN: 978-623-8552-29-0

Editor	: Yanwar Pribadi
Perancang sampul	: Ade Jaya Suryani
Penataletak	: Ade Jaya Suryani
Penulis	: Yanwar Pribadi, Mohammad Ali Fadillah Adieyatna Fajri, Ade Jaya Suryani Mohamad Hudaeri, Ade Fakih Kurniawan Uyu Mu'awwanah, Aspandi, Umdatul Hasanah Maftuh Ajmain
Gambar jilid	: Special Collections, Leiden University

Kata Pengantar

Puji syukur kita panjatkan ke hadirat Allah SWT atas terbitnya buku Urang Banten: Sejarah, Islam, dan Identitas ini, sebuah karya kolektif yang hadir untuk menggali dan memperkaya khazanah pengetahuan tentang sejarah, masyarakat, dan budaya Banten dari berbagai sudut pandang ilmiah. Buku ini tidak hanya menjadi refleksi atas dinamika panjang yang membentuk identitas urang Banten, tetapi juga menegaskan pentingnya kajian mendalam dan beragam terhadap wilayah yang secara geografis berada di ujung barat Pulau Jawa, namun secara historis dan budaya justru berada di jantung peradaban Nusantara.

Banten adalah wilayah yang sarat makna. Ia pernah menjadi pusat kekuasaan, pusat penyebaran Islam, dan sekaligus pusat perlawanan terhadap kekuatan kolonial. Kesultanan Banten pada abad ke-16 hingga 18 bukan hanya simbol kekuatan politik lokal, tetapi juga simpul dari jaringan perdagangan internasional dan penyebaran keilmuan Islam. Di masa kolonial, Banten dikenal sebagai wilayah yang memiliki daya resistensi tinggi. Sejarah perlawanan petani Cilegon 1888 dan keterlibatan ulama serta jawara dalam berbagai gerakan sosial menjadi bukti bagaimana Islam dan identitas lokal menjadi kekuatan yang tak bisa diremehkan dalam membentuk kesadaran kolektif masyarakat.

Buku ini disusun dengan pendekatan multidisipliner, menampilkan tulisan para akademisi dari berbagai latar belakang keilmuan—sejarah, antropologi, sosiologi, arkeologi, hingga linguistik. Pendekatan ini sangat penting, sebab sejarah dan budaya tidak pernah berdiri sendiri; keduanya hadir sebagai hasil dari interaksi berbagai faktor yang saling berkelindan—politik, ekonomi, agama, geografis, dan sosial. Dengan menyatukan beragam sudut pandang, buku ini mampu menghadirkan narasi yang lebih utuh, lebih kompleks, dan lebih kaya dalam membicarakan siapa dan apa itu urang Banten.

Buku ini terdiri dari beberapa bagian yang masing-masing mengupas dimensi yang berbeda dari eksistensi urang Banten. Tulisan pembuka oleh Yanwar Pribadi memberikan fondasi penting tentang bagaimana Banten diposisikan dalam sejarah Indonesia secara umum. Ia menunjukkan bahwa dinamika sejarah Banten, terutama pada masa kesultanan dan kolonialisme, tidak bisa dilepaskan dari peran Islam sebagai kekuatan ideologis dan sosial-politik. Islam bukan hanya menjadi agama, tetapi juga alat mobilisasi, simbol perlawanan, dan bahkan struktur sosial.

Mohammad Ali Fadillah dalam tulisannya mengajak kita memahami Banten dari perspektif geografis sejarah, bagaimana ruang dan lokasi menjadi aktor penting dalam pembentukan identitas dan dinamika sosial masyarakat. Sementara Adieyatna Fajri menggali warisan arkeologis dari Kesultanan Banten, bukan sekadar untuk merekonstruksi masa lalu, tetapi untuk memahami bagaimana masa lalu itu diproduksi, dimaknai, dan diwarisi hingga kini.

Di bagian lain, isu-isu kontemporer juga mendapatkan ruang yang signifikan. Tulisan tentang orang Baduy dan tantangan modernitas membuka ruang diskusi yang penting tentang relasi antara tradisi dan perubahan. Tradisi yang selama ini dipahami sebagai sesuatu yang tetap dan statis, ternyata juga mengalami negosiasi, resistensi, dan adaptasi ketika berhadapan dengan modernitas dan globalisasi. Demikian pula tulisan tentang jawara, kyai, dan tasawuf memperlihatkan bahwa aktor-aktor lokal tidak hanya penting secara historis, tetapi juga masih relevan dalam kehidupan sosial-politik masyarakat Banten masa kini.

Yang menarik, buku ini juga mengangkat aspek-aspek yang selama ini kurang banyak mendapat perhatian dalam studi tentang Banten, seperti bahasa, kiprah perempuan, dan pendidikan Islam modern. Kajian tentang dialek Jawa dan Sunda Banten memperkaya pemahaman kita tentang kompleksitas identitas linguistik masyarakat Banten. Kajian tentang tokoh perempuan dan peran mereka dalam aktivisme dan kepemimpinan publik membongkar anggapan bahwa masyarakat Banten sepenuhnya didominasi oleh struktur patriarkal. Sementara itu, kajian tentang Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah menegaskan peran penting organisasi Islam lokal dalam membentuk pola pendidikan dan pemikiran keislaman yang khas Banten.

Sebagai sebuah bunga rampai, buku ini tentu tidak bermaksud memberikan kesimpulan final tentang siapa urang Banten. Justru sebaliknya, buku ini mengajak pembaca untuk membuka diskusi, mempertanyakan kembali narasi-narasi yang sudah mapan, dan menggali lebih dalam kekayaan sejarah dan budaya Banten yang selama ini belum sepenuhnya tergali. Di sinilah letak kekuatan buku ini: ia tidak menutup, tetapi membuka; tidak menyederhanakan, tetapi merayakan kompleksitas.

Kehadiran buku ini juga menandai semangat baru dalam dunia akademik di Banten. Sebagai provinsi yang relatif muda—resmi berdiri tahun 2000—Banten membutuhkan lebih banyak karya akademik serius yang dapat menjadi rujukan dalam memahami dinamika sosial-budayanya. Buku ini adalah bagian dari upaya kolektif untuk membangun tradisi keilmuan lokal yang kuat, yang tidak hanya berbicara ke dalam (internal), tetapi juga mampu berdialog dengan dunia luar (eksternal), baik dalam konteks nasional maupun global.

Kami berharap, buku Urang Banten: Sejarah, Islam, dan Identitas ini dapat menjadi bacaan yang berguna, baik bagi kalangan akademisi, mahasiswa, maupun masyarakat umum yang tertarik pada sejarah, budaya, dan masyarakat Banten. Lebih jauh, kami berharap buku ini dapat menjadi titik awal bagi penelitian-penelitian lanjutan yang lebih mendalam, lebih luas, dan lebih tajam tentang berbagai aspek yang belum terbahas secara mendalam di dalam buku ini.

Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada para penulis yang telah mencurahkan waktu dan pikirannya, kepada editor yang telah mengkoordinasikan penulisan ini dengan cermat, serta kepada penerbit A Empat yang telah memfasilitasi penerbitan buku ini. Semoga buku ini memberikan manfaat yang luas dan menjadi amal jariyah dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan Indonesia, khususnya Banten.

Serang, Maret 2025
Yanwar Pribadi

Daftar Isi

***Urang* Banten dalam Lintasan Zaman** 1
Yanwar Pribadi

Lukisan Geografi Urang Banten di Kanvas Sejarah Ujung Barat Jawa 19
Mohammad Ali Fadillah

Warisan Kesultanan Banten: Narasi, Situs Arkeologi, dan Artefak 'Keruntuhan' Kesultanan Banten 45
Adieyatna Fajri

Baduy dan Tantangan Modernitas 75
Ade Jaya Suryani

Jawara, Magi, dan Debus dalam Diri Urang Banten 107
Mohamad Hudaeri

Urang Banten dan Tasawuf: Islamisasi, Pengetahuan, dan Gerakan Massa 133
Ade Fakih Kurniawan

Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten: Identitas, Persebaran, dan Penggunaannya 155
Uyu Mu'awwanah

Nawawi al-Bantani: Ulama Banten Berkiprah di Makkah, Berpengaruh di Nusantara 179
Aspandi

Perempuan Banten: Kiprah Intelektual, Aktivisme, dan Kepemimpinan Publik 201
Umdatul Hasanah

Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah: Pelopor Pendidikan Islam Modern di Banten 239
Maftuh Ajmain

Penutup: Trajektori Urang Banten 225
Yanwar Pribadi

Biografi Penulis 257

Pendahuluan:
Urang Banten dalam Lintasan Zaman

Yanwar Pribadi

Latar Belakang

Dalam perjalanan panjang Indonesia sebagai negara dan bangsa, Banten yang terletak di ujung paling barat Jawa, dikenal dengan orientasi keislaman masyarakatnya, dinamika kesultanannya, sejarah panjang mistisisme dan perlawanannya, dan keragaman etnis, bahasa, serta tradisinya. Sejarah panjang Banten sebagai sebuah kesultanan besar yang memiliki tradisi perlawanan terhadap kekuatan asing dapat ditelusuri hingga abad ke-16. Bersamaan dengan perlawanan-perlawanannya, Banten juga memiliki tradisi kuat sebagai pusat beragam ilmu-ilmu keagamaan sekaligus ilmu-ilmu esoteris.

Menurut kronik *Sajarah Banten*, Maulana Hasanuddin, pendiri kesultanan Banten, mengkonversi sekitar 800 pendeta Hindu menjadi Muslim di kaki Gunung Pulosari, Pandeglang. Kisah heroik tersebut telah menyebar luas dan segera setelah itu ia menjadi sebuah pembenaran umum mengenai personifikasi Maulana Hasanuddin sebagai tokoh suci. Kronik tersebut menekankan bahwa Maulana Hasanuddin adalah seorang wali yang telah mengubah kepercayaan penduduk lokal dari Hindu dan beragam kepercayaan lokal menjadi Islam (Pudjiastuti, 2000).

Tempat-tempat peribadatan, seperti Masjid Kasunyatan, memainkan peran penting dalam kehidupan keagamaan dan berfungsi sebagai sarana untuk

menunjukkan kekayaan, kekuasaan, dan pengabdian sultan kepada Islam. Lebih jauh, Islam berfungsi sebagai kekuatan ideologis dalam sistem politik dan pemerintahan kesultanan. Namun, hukum Islam dipraktikkan hanya di wilayah terbatas, dan hanya ketika ia tidak bertentangan dengan kepentingan keraton. Ritual keraton menekankan bahwa sultan adalah perwakilan Tuhan di dunia. Secara umum, beberapa sarjana Belanda, di antaranya Snouck Hurgronje, de Graaf, Pigeaud, dan Drewes, telah memperlihatkan reputasi Banten sebagai wilayah Muslim terkemuka di Nusantara pada abad ke-19 dan ke-20 yang sumber-sumber kejayaannya berasal dari tradisi di kesultanan pada masa sebelumnya (Atsushi, 2006).

Selanjutnya, mengenai kebangkitan anasir-anasir keagamaan di Banten pada abad ke-19, Sartono Kartodirdjo (1966) menginvestigasinya secara mendalam, yang akhirnya memberi kita penjelasan yang gamblang tentang latar belakang keagamaan dari banyak perlawanan di Banten. Menurutnya, bagian akhir abad ke-19 adalah periode kebangkitan peran agama yang mendorong gerakan-gerakan perlawanan di Banten. Meningkatnya aktivitas keagamaan terjadi bukan hanya karena kondisi di mana orang Banten adalah Muslim yang saleh, tetapi juga karena fakta bahwa ada gangguan ketertiban yang secara bersamaan menimbulkan keresahan sosial. Selain itu, di satu sisi banyak orang mengalami perampasan hak-hak politik, dan di sisi lain mereka mengalami reafirmasi sosial. Oleh karena itu, kebangkitan agama di Banten dapat diidentifikasi sebagai gerakan agama-politik yang mengakomodasi berbagai ketegangan sosial. Namun, kebangkitan agama juga menjadi cara perekrutan orang untuk melakukan perlawanan, bukan hanya sebagai gerakan keagamaan murni saja. Hal tersebut nampak terlihat jelas, terutama jika kita melihat lebih dekat pada kenyataan bahwa di Banten pada abad ke-19 kebangkitan agama dan jenis-jenis gerakan sosial lainnya memiliki titik-titik kemiripan yang kuat, khususnya dalam seruan mileniarisme pada basis masyarakat kelas bawah.

Namun demikian, sebagian pemberontakan-pemberontakan di Banten dapat dianggap sebagai gerakan keagamaan, karena lembaga keagamaan, seperti tarekat dan juga masyarakat pendukungnya, memainkan bagian penting dalam gerakan-gerakan tersebut (Pribadi, 2008). Pemicu yang kuat dalam perlawanan-perlawanan tersebut mungkin dapat diidentifikasi sebagai kebencian terhadap dominasi Belanda dan permusuhan yang kuat terhadap orang asing secara umum (Kartodirdjo, 1966). Jika kita melihat Jawa sebagai contoh yang lebih luas, kita mengetahui bahwa bagi orang Jawa, penguasa mereka berfungsi lebih dari sekadar raja suci atau pembela Islam. Sultan di Jawa dianggap sebagai satu-satunya penghubung antara manusia dan kosmos, dan dengan demikian menjadi penting

untuk menjaga keharmonisan antara alam surga dan alam terestrial. Oleh karena itu, orang Belanda yang menjabat sebagai Gubernur Jenderal Hindia Belanda tidak dianggap sebagai pengganti raja yang tepat karena mereka tidak menunjukkan dukungannya terhadap Islam. Lebih dari itu, kekuasaan Belanda bahkan dianggap mengancam kemungkinan pemisahan otoritas keagamaan dan politik; pemisahan antara yang sakral dan yang sekuler (Moertono, 1981).

Kondisi-kondisi di atas tentang Banten, dan juga tentang kondisi masa kini, telah digambarkan oleh beberapa penulis dalam beragam publikasi, mulai dari buku, artikel jurnal, karya ilmiah di universitas, dan karya-karya populer, seperti opini di media massa dan blog. Namun, buku akademik-ilmiah serius yang membahas beragam fenomena, aspek, kondisi, dan tokoh serta organisasi dalam sebuah bunga rampai belum pernah ada secara serius. Buku sejenis seperti buku yang berjudul *Banten dalam Ragam Perspektif* (Romli dkk., 2020) memang pernah terbit. Tetapi, buku tersebut masih terlihat sebatas kumpulan opini populer dari para penulisnya, dan kurang tepat jika diidentifikasi sebagai buku akademik-ilmiah. Sebelumnya, ada juga buku sejenis yang berjudul *Apa dan Siapa Orang Banten: Pandangan Hidup, Kosmologi, dan Budaya* (Biro Humas Setda Provinsi Banten, 2005) yang juga merupakan kumpulan pandangan populer dari para penulisnya yang kebanyakan adalah orang-orang yang dianggap sebagai tokoh masyarakat Banten, baik yang berkiprah di Banten maupun di luar Banten. Oleh karena itu, penerbitan buku *Sejarah dan Kebudayaan Urang Banten* ini menjadi sangat krusial mengingat kelangkaan buku-buku bunga rampai akademik-ilmiah serius tentang Banten dan tentang orang Banten.

Penulisan buku *Sejarah dan Kebudayaan Urang Banten* bertujuan untuk berkontribusi secara akademik-ilmiah dalam diskusi dan perdebatan mengenai masyarakat, sejarah, dan kebudayaan orang Banten. Selain itu, buku ini juga diharapkan dapat menjadi sumbangsih penting dari UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten sebagai perguruan tinggi terkemuka di Banten dalam memberikan perspektifnya mengenai Banten kepada warga Banten, Indonesia, dan dunia yang lebih luas. Terakhir, buku ini dapat menjadi warisan intelektual monumental UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten di masa yang akan datang.

Entitas Banten

Urang (bahasa Sunda untuk orang) atau *wong* (bahasa Jawa untuk orang) Banten adalah entitas inti yang akan diulas dalam buku ini. Secara singkat, *urang* Banten adalah warga dan masyarakat yang, sebagian besar, tinggal dan menetap di Banten dan merupakan pendukung kebudayaan Banten, walaupun mereka bisa saja tinggal dan menetap di tempat lain, tetapi tetap menjadi pendukung

kebudayaan Banten. Menjelaskan tentang apa dan siapa *urang* Banten bukanlah pekerjaan yang mudah, apalagi jika hal tersebut dipandang dari beragam kerangka ilmu sosial dan humaniora, seperti sejarah, sosiologi, antropologi, dan juga ilmu politik. Selain itu, mendeskripsikan Banten dalam ruang lingkup administratif pun tidak kalah sulitnya, mengingat perjalanan sejarahnya yang panjang, dari dikenalnya Banten dalam kancah internasional ratusan tahun yang lalu sebagai sebuah kesultanan besar, hingga ia pernah hanya menjadi sebuah keresidenan saja beberapa puluh tahun yang lalu, dan saat ini sebagai sebuah wilayah administratif provinsi di Republik Indonesia.

Dalam konteks hubungan dengan wilayah lain, di satu sisi Banten pernah menjadi pusat perdagangan internasional dengan adanya kunjungan-kunjungan niaga oleh pedagang-pedagang Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Timur, termasuk juga menetapnya mereka di Banten. Namun, di sisi lain, Banten juga pernah menjadi semacam daerah yang terabaikan. Sebagai salah satu keresidenan di Provinsi Jawa Barat pada masa Orde Baru, Banten memiliki tingkat pendidikan dan kesejahteraan masyarakat terendah di Jawa Barat. Selain itu, Banten juga memiliki banyak desa tertinggal, yang membuat banyak pihak menganggap bahwa Banten adalah wilayah yang tidak diinginkan oleh Jawa Barat. Hal tersebut terjadi selain karena ketertinggalannya yang nampak terstruktur, juga karena Banten sering dianggap memiliki banyak perbedaan sejarah dan kebudayaan dengan wilayah Jawa Barat lainnya.

Oleh karena itu, kebutuhan akademik-ilmiah untuk mengeksplorasi ruang-ruang kosong perdebatan akademik mengenai sejarah dan kebudayaan orang Banten kami rasakan sudah sangat mendesak untuk dilakukan mengingat dinamika sejarah, sosial, budaya, politik, dan ekonomi Banten terus berkembang, terutama sejak Banten menjadi sebuah wilayah administratif mandiri, sebagai sebuah provinsi yang terlepas dari Jawa Barat sejak 2000. Yang juga tidak dapat diabaikan adalah fakta bahwa Banten sejak ratusan tahun yang lalu adalah sebuah wilayah multikultural yang keragamannya kembali menguat sejak Banten menjadi provinsi baru di mana daerah administratif baru diharapkan oleh banyak pihak untuk dapat menyediakan kebutuhan barang dan jasa publik seperti transportasi, pekerjaan, serta akses ke pendidikan, dan dengan demikian daerah-daerah tersebut akan menjadi penyedia barang dan jasa yang semakin kompleks dan terspesialisasi. Akibatnya, kelompok kelas menengah baru muncul, sementara kelompok-kelompok kelas menengah lama semakin kuat.

Oleh karena itu, menerangkan tentang Banten dan orang Banten tidak cukup hanya dengan menjelaskan sejarahnya saja yang mungkin terfokus hanya kepada aspek-aspek kesultanan, atau tidak cukup menjelaskan kebudayaan khasnya

saja yang mungkin terkonsentrasi kepada masyarakat pribuminya seperti orang Baduy. Mendeskripsikan tentang Banten dan orang Banten tentu saja memerlukan beragam sudut pandang, sehingga kajian-kajian sejarah, sosiologi, ekonomi, politik, linguistik, dan lain-lain diperlukan, sehingga pembahasan mengenai kelompok-kelompok sosial seperti kyai dan jawara, atau bahasa-bahasa lokal Banten, atau lembaga-lembaga pendidikan di Banten, dan kiprah perempuan di Banten pun dapat tercakup di dalamnya. Terkait dengan hal tersebut, buku ini menawarkan beragam perspektif dan topik yang dapat dieksplorasi mengenai Banten dan orang Banten, walaupun tidak semua unsur sejarah dan kebudayaan dapat dieksplorasi dalam buku ini.

Apek dan Elemen Banten dan *Urang* Banten

Tinjauan Masa Lalu: Ruang dan Arena

Sebagai sebuah kesultanan, Banten pernah memiliki peran sangat penting dalam beragam aspek, mulai dari tempat penyebaran Islam hingga pusat perdagangan rempah-rempah. Dalam konteks yang lebih luas, Banten adalah bagian dari emporium perdagangan Asia Tenggara yang perkembangannya berkaitan erat dengan perluasan penyebaran Islam dari Timur Tengah ke Asia secara umum, termasuk Asia Tenggara. Oleh Anthony Reid, periode ini disebut sebagai masa 'kurun niaga' Asia Tenggara (Reid, 1992). Di Nusantara sendiri, perkembangan kota-kota emporium di pantai utara Jawa menduduki tempat penting dalam hubungannya dengan perkembangan perekonomian Nusantara secara umum. Kota-kota pelabuhan tersebut berperan sebagai pelabuhan perantara internasional yang menghubungkan Jawa dan daerah produsen rempah-rempah di daerah Kepulauan Maluku yang ada di ujung timur Nusantara dan daerah Nusantara yang ada di ujung barat.

Kota-kota pusat kerajaan dan pelabuhan seperti Pasai, Aceh, Malaka, Demak, Banten, Gresik, dan lain sebagainya, banyak dikunjungi oleh pedagang-pedagang besar-kecil dari berbagai negeri asing dan juga dari kota-kota lain di Nusantara. Singkatnya, kota-kota ini telah menjadi jalur perdagangan internasional. Para pedagang di dalam kota mempunyai perkampungan masing-masing yang penempatannya ditentukan atas persetujuan penguasa kota-kota tersebut. Meskipun demikian, baik pasar dalam perkampungan pedagang-pedagang asing, maupun di pusat kota atau di bagian lain kota, tidaklah lepas dari kepentingan ekonomi masyarakat kota. Bagi kepentingan golongan atas, pasar tidak boleh diabaikan, terutama karena ia merupakan hasil pendapatan bagi raja dan keluarga raja, serta bangsawan dan elite. Hubungan kota dan desa di sekitarnya juga tidak dapat

dipisahkan dalam kehidupan perekonomian karena sifat saling ketergantungannya. Golongan petani yang menjual kelebihan hasil buminya kepada golongan pedagang merupakan faktor yang penting pula dalam kehidupan perekonomian, dan pasar adalah tempat pertukaran barang-barang yang masing-masing mereka butuhkan.

Di Nusantara, sejak abad ke-10 dan ke-11 muncul kota pelabuhan yang dinamakan emporium yang memiliki fasilitas relatif lengkap, sehingga memudahkan para pelaut untuk memperbaiki kapal-kapalnya di samping memudahkan para pedagang untuk menggelar barang dagangannya. Dalam setiap emporium terdapat para pengusaha yang memiliki modal yang cukup besar. Selain menyediakan fasilitas kredit, mereka juga memiliki usaha dagang sendiri. Kapal-kapal mereka dapat dibeli atau disewa untuk ekspedisi dagang ke berbagai emporium yang lain (Meilink-Roelofsz, 1962).

Sistem emporium tidak saja menimbulkan kapitalisme Asia, tetapi juga memudahkan pelayaran niaga. Fasilitas-fasilitas yang lengkap di berbagai emporium telah menyebabkan para pelaut atau pedagang tidak harus menempuh seluruh jalur dari timur ke barat dan sekitarnya. Para pedagang Timur Tengah cukup sampai di Kambai atau Kalikut di India saja, kemudian para pedagang India akan mengangkut barang-barang dagangan itu terus ke Malaka. Sebaliknya, para pelaut dan pedagang Cina juga tidak perlu terus sampai India atau Timur Tengah, tetapi cukup hingga ke Malaka. Dengan kata lain, sistem emporium telah menyebabkan jalur perdagangan menjadi lebih pendek dan efisien.

Kemakmuran kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, terutama sebagai hasil perdagangan internasional, memberikan kesempatan kepada segmen-segmen tertentu dalam masyarakat Muslim Melayu untuk melakukan perjalanan ke pusat-pusat keilmuan dan keagamaan di Timur Tengah. Tatkala hubungan ekonomi, politik, sosial-keagamaan antarnegara Muslim di Nusantara dengan Timur Tengah semakin baik sejak abad ke-14 dan ke-15, maka kian banyak pula pencari ilmu dari dunia Melayu yang berkesempatan mendatangi pusat-pusat keilmuan Islam di sepanjang rute perjalanan haji. Hal tersebut mendorong munculnya komunitas yang disebut *Ashab Al-Jawiyyin* (saudara kita orang Jawi) di Haramayn (Mekah dan Madinah) (Azra, 1998).

Letak geografis kota-kota pusat kerajaan yang bercorak Islam itu umumnya berada di pesisir-pesisir dan di muara sungai-sungai besar. Kota-kota seperti Pasai, Pidie, Aceh, Demak, Banten, Ternate, atau Banjarmasin berfungsi pula sebagai kota pusat kerajaan yang bercorak maritim, berbeda dengan Pajang yang jelas merupakan kota pusat kerajaan yang bercorak agraris. Dilihat dari sudut ekonomi dan militer, terdapat perbedaan antara corak kota pusat kerajaan mari-

tim dengan kota pusat kerajaan bercorak agraris (Poesponegoro dan Notosusanto, 1993) di mana yang pertama lebih memiliki akses interaksi dengan dunia luar, sementara yang kedua kurang memiliki akses dengan dunia di luar wilayahnya sendiri.

Jika kita perhatikan, kota pusat kerajaan Banten merupakan pusat perdagangan yang ramai dikunjungi oleh para pedagang dari berbagai negara asing yang di antaranya bertempat tinggal pula di dalam perkampungan masing-masing. Ada perkampungan orang India yang berasal dari beberapa daerahnya sendiri, ada perkampungan orang-orang Pegu dan Siam, Persia, Arab, Turki, dan Cina. Di kota itu pula terdapat perkampungan pedagang pribumi yang berasal dari berbagai daerah, seperti Melayu, Ternate, Banda, Banjar, Bugis, dan Makassar. Perkampungan-perkampungan tersebut ada yang ditempatkan di dalam pagar tembok kota dan ada pula yang di luarnya (Van Leur, 1955).

Pemukiman khusus untuk pedagang asing ini ditentukan pula keberadaannya. Kampung Pekojan, umpamanya, diperuntukkan bagi para pedagang Arab, Gujarat, Mesir, dan Turki yang terletak di sebelah barat Pasar Karangantu. Kampung Pecinan didesain untuk para pedagang Cina, yang terletak di sebelah barat Masjid Agung Banten (Lubis, 2004). Dalam lingkup administratif, Banten memiliki pemerintahan ganda: VOC bermarkas di Benteng Speelwijk, yang berlokasi di mulut sungai Banten, sementara itu Sultan menyelenggarakan pemerintahan di Benteng Diamant, sedikit ke sebelah selatan (Knaap, 1996).

Eksistensi kerajaan-kerajaan maritim Jawa dengan pengecualian Banten tidak bertahan lama. Kebesaran mereka sebagai kekuatan maritim dan perdagangan terus merosot, terutama bukan karena mereka dikalahkan oleh kekuatan Portugis ataupun VOC, melainkan oleh kekuatan baru yang muncul di pedalaman Jawa, yaitu Mataram. Kerajaan baru ini terus-menerus melakukan tekanan terhadap kerajaan-kerajaan maritim, khususnya di pantai utara Jawa, bahkan sampai ke Batavia (Reid, 1992).

Sebagai gambaran, pada awal abad ke-17 Banten telah menjadi sebuah tempat perniagaan penting dalam perniagaan internasional di Asia. Kedudukan penguasa setempat ditunjang oleh kaum bangsawan yang mempunyai kekuatan lokal, sedangkan administrasi pelabuhan, perkapalan, dan peniagaan diurus oleh syahbandar (Lubis, 2004). Pengaruh Cina di Banten besar, oleh karena ada di antaranya yang menduduki jabatan resmi dalam administrasi kerajaan, pemegang pembukuan perbendaharaan raja, tukang timbang, juru bahasa dan sebagainya (Kartodirdjo, 1993).

Selanjutnya, setelah Belanda mewarisi bekas wilayah Kesultanan Banten, ba-

nyak pemberontakan yang dilakukan terhadap mereka. Empat aksi perlawanan pada 1820-an merupakan rentetan perlawanan yang pertama. Tradisi pemberontakan tersebut nampaknya memiliki lebih banyak pengikut lagi ketika pada 1830-an terjadi empat pemberontakan lagi, yang kemudian diikuti oleh pemberontakan Cikande pada 1845, pemberontakan Wakhia pada 1850, dan pemberontakan petani Cilegon pada 1888. Yang terakhir sering dianggap sebagai pemberontakan terbesar *urang* Banten terhadap kekuatan asing.

Pada abad ke-20, pemberontakan komunis terjadi pada 1926. Banyak umat Islam, termasuk ulama, yang terlibat. Akibatnya, orang-orang yang terlibat dalam pemberontakan tersebut diasingkan ke Boven Digul, Papua Barat (Williams, 1990: 248). Kartodirdjo berpendapat bahwa kebijakan yang ditetapkan oleh penguasa Belanda, Daendels dan penguasa Inggris, Raffles setelah 1808 merupakan faktor utama di balik kerusuhan-kerusuhan tersebut. Kebijakan tersebut menimbulkan kerugian finansial dan hilangnya kekuasaan bagi kerabat sultan dan pejabat kesultanan, dan juga menimbulkan banyak ketidakpuasan di kalangan warga biasa yang menyebabkan kerusuhan (Kartodirdjo, 1966: 36).

Dari tinjauan masa lalu tersebut, kita dapat mengamati bahwa tidak hanya Banten pernah menjadi wilayah multikultural dengan beragam kebudayaan kosmopolitannya, tetapi ia juga memiliki potensi keragaman besar untuk kembali diimplementasikan di masa kini mengingat adanya otonomi daerah yang sebenarnya bukan bertujuan untuk melakukan pribumisasi segala urusan-urusan dan pemerintahan daerah, melainkan justru mewujudkan semangat Bhinneka Tunggal Ika dalam konteks yang sesungguhnya, yaitu perpaduan sosial-budaya antara 'pribumi' dan 'pendatang' karena menguraikan siapa 'pribumi' dan 'pendatang' di Banten bukan hanya sangat sulit dilakukan, tetapi juga akan menjadi sesuatu yang kontraproduktif dalam pembangunan manusia. Oleh karena itu, keragaman kebudayaan di Banten justru harus menjadi potensi penguat identitas yang produktif, bukan pemecah persatuan.

Masyarakat dan Kebudayaan: Faktor-faktor Pembentuk dan Penanda

Secara umum, Banten memiliki dua karakteristik geografis yang berbeda. Bagian selatan Banten sebagian besar berupa dataran tinggi dan jarang penduduknya, sedangkan bagian utara lebih cenderung berupa dataran rendah dan lebih padat penduduknya. Sebagian besar penduduk Banten adalah orang Sunda yang bermukim di bagian selatan, sedangkan orang Jawa yang asal-muasalnya terutama berasal dari Demak dan Cirebon, sebagian besar bermukim di bagian utara. Orang Kanekes atau orang Baduy (Wessing, 1977; Suryani, 2021), yang mengembangkan budaya mereka sendiri, tinggal di daerah pegunungan di bagian

selatan. Perbedaan antara Banten utara dan selatan sebagian besar disebabkan oleh perbedaan lingkungan alam, faktor ekologi, serta perbedaan yang bersifat sosial-budaya atau historis (Kartodirdjo, 1966). Secara umum, ketiga kelompok masyarakat ini telah menunjukkan perbedaan dalam bahasa dan adat istiadat. Misalnya, dalam pandangan orang Belanda, orang Banten utara terkenal karena fanatisme agama, sikap agresif, dan semangat memberontak mereka. Sementara itu, dengan memperhatikan perbedaan dalam hal bahasa, Mikihiro Moriyama berpendapat bahwa kesadaran diri akan perbedaan dalam hal bahasa, budaya, dan etnis tidak ada di Jawa Barat sebelum abad ke-19. Para pejabat dan sarjana koloniallah yang memaksa orang-orang Jawa Barat, termasuk Banten di dalamnya, untuk mengobjektifikasi diri mereka sendiri dalam pertentangan dengan orang Jawa dan Melayu (Moriyama, dikutip dalam Atsushi, 2006: 174).

Jika kita menilik struktur sosial Banten abad ke-19, dan ciri-ciri latar belakang agrarisnya, kita melihat bahwa, secara umum, penduduk desa di Banten adalah petani dan penanam padi, baik sebagai pemilik tanah maupun sebagai petani bagi hasil. Akan tetapi, menarik untuk dicatat bahwa sejumlah besar penduduk desa bergantung pada perdagangan, perikanan, kerajinan tangan, atau menjalankan industri kecil. Pada taraf tertentu, mayoritas penduduk adalah petani, sementara hanya terdapat sebagian kecil penduduk yang bekerja mencari nafkah dengan berdagang dan membuat kerajinan tangan (Kartodirdjo, 1966).

Setelah Banten jatuh ke tangan Belanda, tiga bentuk kepemimpinan informal muncul dalam masyarakat Banten. Yang pertama adalah aristokrasi tradisional. Yang lainnya adalah ulama dan jawara (orang kuat lokal). Dari ketiganya, dua yang terakhir masih terlihat perannya di masyarakat saat ini. Bahkan, keduanya menjadi elemen penting dalam masyarakat Banten, tidak hanya selama periode kolonial, tetapi juga setelah kemerdekaan Indonesia, hingga hari ini (Pribadi 2008).

Dalam melihat struktur masyarakat, perhatian khusus harus diberikan kepada dua kelompok masyarakat petani yang menonjol, yaitu penguasa desa dan pemimpin agama yang membentuk elit pedesaan. Kartodirdjo mengemukakan bahwa peran sosial mereka dan status yang menyertainya di desa jelas penting. Dalam gerakan sosial, pemimpin agama memainkan peran penting, yang mana perhatian khusus harus diberikan kepada para pemimpin tersebut (Kartodirdjo, 1966: 54).

Selain pemimpin agama, sepanjang sejarah, jawara di Banten juga menunjukkan kontinuitas panjang dalam berbagai peran yang mereka mainkan, dari asal-usul mistis mereka sebagai pengawal raja dan ulama, sebagai penghasut pemberontakan, hingga peran mereka sebagai personel keamanan untuk partai politik

dan elite penguasa pada masa kontemporer. Menurut Kartodirdjo, jawara sebagian besar terdiri dari orang-orang tanpa pekerjaan tetap yang sering terlibat dalam kegiatan kriminal (Kartodirdjo 1966).

Residen Craemer pada masa pemerintahan kolonial Belanda, dalam *memorie van overgave*-nya (memori serah terima jabatan), menulis bahwa jawara pada mulanya berkembang dari *orok lanjang*, yaitu organisasi pemuda di daerah Menes, Pandeglang. Organisasi ini kemudian berkembang, menyebar ke luar Menes, dan menjadi organisasi pengawal yang terkenal suka berkelahi dan mengacau (ANRI, 1980). Lebih lanjut, Williams menyatakan bahwa organisasi ini pada mulanya merupakan perkumpulan gotong royong yang mempunyai pengurus, bendahara, dan cabang-cabang lokal sendiri. Beberapa cabang mempunyai presiden dan sekretaris sendiri, dengan anggota-anggotanya membayar iuran bulanan (Williams, 1990: 281). Bahkan, pemerintah kolonial menganggap jawara sebagai bandit, sehingga semua gerakan perlawanan sosial terhadap pemerintah dianggap sebagai *onlusten* (gangguan), *ongeregeldheden* (pemberontakan), *complot* (konspirasi), *woelingen* (kekacauan), atau *onrust* (kerusuhan) (Lubis 2004).

Sementara Kartodirdjo meyakini bahwa jawara terdiri dari orang-orang yang tidak memiliki pekerjaan tetap yang sering terlibat dalam kegiatan kriminal, Williams dan Atsushi memiliki pandangan yang lebih positif terhadap mereka. Williams menyatakan bahwa jawara adalah petani, biasanya pemuda yang tidak terikat kepada institusi tertentu, yang menjalani kehidupan semi-perampok dan yang pengaruh serta prestisenya sering kali jauh lebih besar daripada para kepala desa. Pada masa-masa sebelumnya, istilah jawara hanya menunjukkan orang yang tidak memiliki pekerjaan tetap. Lambat laun, istilah tersebut memiliki konotasi lain. Atsushi melihat jawara hampir sama dengan Williams. Menurutnya, jawara bukan hanya orang kuat setempat (*local strongmen*), yang pengaruh dan prestisenya sering kali jauh lebih besar daripada para kepala desa di daerah-daerah terpencil di Banten sepanjang masa kolonial, tetapi lebih jauh, ia juga mengaitkan jawara dengan fenomena bandit sosial di seluruh dunia, pada abad ke-19 dan ke-20, dan dengan jago (orang kuat setempat di Jawa pada masa kolonial). Jika kita memperhatikan pandangan Belanda, kita akan menemukan bahwa Residen Craemer meyakini bahwa jawara memiliki reputasi yang buruk, seperti yang telah dijelaskan di atas. Sampai batas tertentu, pandangan kolonial Belanda sama negatifnya dengan pandangan Kartodirdjo (Kartodirdjo, 1966: 57-58; Atsushi, 2006: 154; Williams, 1990: 45; ANRI, 1980: XXIII; Lubis, 2004: 128.).

Kemunculan jawara bukanlah merupakan hasil dari penindasan dan kemiskinan yang parah di Banten. Meskipun mereka mungkin telah bergabung dalam kerusuhan krisis pangan secara spontan, atau mungkin telah melakukan tindakan

kriminal, tetapi orang-orang yang menghadapi kelaparan biasanya terlalu sibuk untuk sekadar bertahan hidup, sehingga mereka tidak mungkin merencanakan penggulingan pemerintah atau merumuskan cetak biru bagi tatanan sosial alternatif (Hobsbawm, 1959: 79). Munculnya jawara mendukung proposisi ini, dan pernyataan bahwa potensi protes sosial yang disertai kekerasan memang berkesesuaian dengan deprivasi relatif daripada deprivasi absolut. Kelompok jawara yang dianggap bandit mengalami kelaparan atau kemiskinan total; mereka mengalami penurunan kualitas hidup yang signifikan dalam kedudukan sosial dan kesejahteraan ekonomi mereka.

Selain itu, hubungan mereka dengan penduduk pedesaan juga tidak terlihat jelas, seperti yang terlihat dari ambiguitas figur jawara dalam etimologi rakyat (yang juga dapat dianggap sebagai singkatan) dalam kata-kata: ***ja**hat, **wa**ni* (berani), ***ra**mpog* (rampok), dan ***ja**go*, ***wa**ni* (berani), dan ramah. Else Ensering menggolongkan jawara ke dalam dua kelompok: jawara-teri, yang merujuk pada pencuri dan perampok kecil, dan jawara-gedeh, yang berlatih pencak silat, menggunakan senjata, dan menekuni ilmu-ilmu mistik di bawah bimbingan seorang kyai, yang berpuncak pada perolehan kekebalan (Ensering, 1995).

Pasca kemerdekaan, hubungan patron-klien di Banten pada masa Orde Baru mungkin paling tepat diidentifikasi dalam hubungan antara negara dan jawara. Sepanjang sejarah, jawara selalu bekerja secara individu atau dalam kelompok-kelompok kecil. Meskipun ada jaringan informal jawara individu yang biasanya berdasarkan kesetiaan dan loyalitas kepada ulama tertentu, tetapi tidak pernah ada organisasi jawara yang terstruktur secara formal. Satkar Pendekar (Satuan Karya Pendekar), yang berganti nama menjadi Persatuan Pendekar Persilatan dan Seni Budaya Banten Indonesia (PPPSBBI), didirikan sebagai forum bagi jawara dan sekolah-sekolah seni bela diri di seluruh Banten dan Jakarta. Sejak awal berdirinya, PPPSBBI mengidentifikasi 'bangsa dan negara' dengan Golkar, yang telah memiliki hubungan dekat dengan mereka sejak pemilihan umum 1977. Hal itu sebagian besar disebabkan oleh pengaruh Tubagus Chasan Sochib yang, sejak awal 1970-an, menjadi anggota DPRD Kabupaten Serang untuk fraksi Golkar, dan tentu saja merupakan tokoh terkemuka dalam komunitas jawara (Wilson, 2003: 257-258; Massaki, 2004: 23).

Dalam kasus Banten, pembentukan Satkar Ulama (Satuan Karya Ulama) yang diusulkan oleh KH Machmud dan KH Djirdjis pada 1971, menandai dukungan sejumlah ulama di Banten kepada Golkar. Dalam pemilihan umum 1971, partai-partai Islam di Banten masih dominan dan memperoleh suara terbanyak. Golkar memperoleh kemenangan dalam pemilihan umum berikutnya. Satkar Ulama bersama jawara dapat dilihat sebagai faktor penentu dalam proses

politik lokal di Banten yang pengaruhnya jauh melampaui elemen-elemen lain di Banten. Peran ulama di Golkar merupakan faktor pemersatu yang mempengaruhi masyarakat untuk turut serta dalam pembangunan Banten. Keterlibatan ulama di Golkar dalam meraih kemenangan merupakan simbol integrasi ulama-jawara dengan masyarakat (Sunatra, 1997: 182-185).

Figur dan Organisasi

Di Banten, sepanjang abad ke-19, komponen paling menonjol dari kelas pegawai negeri sipil terdiri dari anggota bangsawan Banten atau setidaknya orang-orang yang memiliki hubungan kekerabatan dengan mereka. Namun, menarik untuk dicatat bahwa kemudian situasinya berubah. Rakyat jelata yang terbuka dengan orang asing dipromosikan ke posisi birokrat oleh pemerintah kolonial. Perubahan kebijakan tersebut terutama timbul sebagai reaksi terhadap ketidakefektifan, penyalahgunaan, dan korupsi - atau bahkan sabotase - yang dilakukan oleh elit lokal. Rakyat jelata kemudian menjadi elit birokrasi modern yang baru dan memposisikan diri mereka sebagai aristokrasi baru dan dengan demikian menjadi inti dari kelompok elit (Kartodirdjo, 1966: 52-53).

Sementara itu, kelompok sosial di luar kelas penguasa memiliki karakteristiknya sendiri. Mereka terdiri dari petani, pengrajin, dan pedagang (*djalma leutik* atau *orang tani*); dan nelayan, serta ulama (kyai dan haji). Selain itu, ada pula abdi, yang hingga akhir abad ke-19 masih mengabdi kepada *gusti* (tuan tanah). Di antara kelas non-penguasa, terdapat kelompok bangsawan rendahan. Mayoritas dari mereka adalah penduduk pedesaan. Di Banten, di mana masyarakat diasosiasikan dari sudut pandang agama, banyak tradisi dan adat istiadat telah diidentikkan dengan agama, sehingga perbedaan antara budaya pedesaan dan perkotaan menjadi kabur (Kartodirdjo, 1966: 53-54).

Perhatian khusus harus diberikan kepada dua kelompok di daerah pedesaan yang menonjol, yaitu penguasa desa dan pemimpin agama, yang merupakan elit pedesaan. Kartodirdjo mengemukakan bahwa peran sosial mereka, dan status yang menyertainya di desa, jelas sangatlah penting. Dalam gerakan sosial, pemimpin agama memainkan peran penting, yang mana perhatian khusus harus diberikan kepada para pemimpin ini (Kartodirdjo, 1966: 54).

Penggambaran Kartodirdjo tentang elit pedesaan jelas penting dalam menjelaskan tentang struktur masyarakat Banten. Kepala desa ditunjuk oleh sultan atau oleh pemegang hak milik tanah selama periode kesultanan, yang kepadanya tanah di desa tersebut diberikan sebagai *pecaton* (tanah yang diberikan kepada kerabat pejabat dan orang-orang kepercayaan sultan). Di sebuah desa sering kali

terdapat beberapa *jaro* (kepala desa), masing-masing mewakili tuannya, yang telah mendapatkan tanah di sana sebagai *pecaton*. Menarik untuk dicatat bahwa sejak aneksasi Kesultanan Banten hingga 1844, para *jaro* tampaknya telah ditunjuk oleh pemerintah atas dasar saran yang dibuat oleh para tetua desa atau oleh demang (kepala distrik/kecamatan di Banten dan Batavia pada abad ke-19); sejak 1844, para *jaro* dipilih oleh rakyat dan pilihan tersebut kemudian disetujui oleh pemerintah. Fungsi utama *jaro* adalah untuk bertindak sebagai penghubung antara penduduk lokal dan sistem administrasi yang lebih luas. Akan tetapi, *jaro* tidak dianggap sebagai wakil penduduk desa, juga bukan sebagai penguasa sejati di wilayah mereka. Dalam upaya mencari penyebab perlawanan, pemerintah kolonial menganggap para *jaro* sebagai mata rantai yang lemah dalam rantai administrasi kolonial antara pemerintah pusat dan desa.

Tentang dinamika Islam di Banten, Johan Talens berpendapat bahwa Islam berfungsi sebagai kekuatan ideologis dalam sistem politik kesultanan (Talens dalam Atsushi, 2006: 34). Kartodirdjo juga berpendapat bahwa kebangkitan agama juga mencakup revitalisasi mendalam dalam kehidupan beragama melalui lembaga-lembaga Islam lokal dan kosmopolitan, dan bahwa padanan politik gerakan Pan-Islam dapat dilihat di pesantren dan tarekat. Dalam beberapa dekade, di Banten terjadi intensifikasi fanatisme di kalangan pesantren, dan sikap bermusuhan yang agresif mulai mendarah daging di kalangan santri terhadap orang asing dan priyayi (Kartodirdjo, 1966: 154-157).

Lebih jauh, menurut Van Bruinessen, meskipun Drewes mengidentifikasi bahwa suatu waktu antara 1527 dan akhir abad ke-16 tersebut, berdiri sebuah 'pesantren terkenal' di Banten yang memiliki reputasi sebagai institusi utama Islam ortodoks, Van Bruinessen justru mengungkapkan bahwa pesantren di Banten tidak muncul sebelum abad ke-18 (Van Bruinessen, 1994: 136-138). Kapan pun kemunculan pesantren di Banten terjadi, hingga kini Banten tetap memegang reputasi sebagai salah satu wilayah penting di Indonesia sebagai kota santri. Secara umum, pesantren-pesantren di Banten menarik santri dari luar desa, yang tinggal bersama kyai. Banyak pesantren yang mapan dan telah membangun reputasi selama bertahun-tahun dengan kepemimpinan pesantren kadang-kadang diwariskan dari seorang kyai kepada putra tertua. Sampai batas tertentu, Williams berpendapat bahwa kyai menjadi pemimpin orang-orang yang tidak disukai oleh Belanda dan setelahnya kemudian dimusuhi oleh gerakan modernis Islam pada awal abad ke-20, karena para kyai dianggap memimpin pengikut-pengikutnya ke arah yang dianggap sempit dan konservatif (Williams, 1990: 57-58).

Baik kyai maupun jawara merupakan subkultur dari seperangkat unsur-unsur budaya yang membentuk kebudayaan Banten. Kyai dikenal sebagai tokoh

masyarakat dalam aspek sosial keagamaan, sedangkan jawara lebih banyak berkecimpung di masyarakat dalam lembaga sosial masyarakat Banten. Meskipun kyai dan jawara memiliki peran yang berbeda pada masa Orde Baru, namun integrasi keduanya melalui PPPSBBI dan Satkar Ulama menjadikan keduanya termasuk golongan elite sosial dalam masyarakat Banten (Ekadjati, 1995: 224; Sunatra, 1997: 131).

Kyai dan jawara merupakan sumber kepemimpinan adat informal, khususnya di desa-desa. Kyai merupakan pemimpin dalam hal ilmu pengetahuan, sedangkan jawara merupakan pemimpin dalam hal keberanian dan kekuatan fisik-magis. Kepemimpinan semacam ini tidak dapat diabaikan, bahkan dapat ditelusuri hingga ke masa Kesultanan Banten. Sejarah panjang pemberontakan di Banten menyebabkan masyarakat Banten memiliki karakter yang unik, yang dalam struktur masyarakatnya terutama ditandai oleh keberadaan kyai dan jawara. Oleh karena itu, hubungan kyai dan jawara memiliki dua ciri khusus, yaitu sifat integratif dan disintegratif.

Dalam hubungan sosial integratif, jawara membutuhkan kyai sebagai figur agama sekaligus kekuatan magis. Kyai dipandang sebagai alat legitimasi terpenting dalam kepemimpinan jawara. Tanpa dukungan kyai, jawara akan kesulitan menjadi pemimpin informal. Dalam masyarakat seperti masyarakat Banten yang menganggap agama sebagai pedoman, persetujuan kyai akan mengarahkan masyarakat dalam memilih pemimpin. Oleh karena itu, jawara selalu membutuhkan dukungan kyai jika ingin menjadi pemimpin.

Jawara juga bergantung pada kyai dalam hal sumber-sumber magis. Di Banten, kyai diyakini memiliki 'magi Islam' dan jawara memperoleh keterampilan bertarung dari kyai. Oleh karena itu, banyak jawara yang menganggap diri mereka sebagai pelayan kyai. Di sisi lain, kyai memiliki beberapa kepentingan terhadap jawara, terutama dukungan fisik dan material. Jawara yang meminta ilmu bela diri dan ilmu magis dari kyai dipercayai akan memberikan imbalan material, seperti uang atau hadiah berharga, yang dikenal sebagai *salawat*. Memberikan *salawat* kepada kyai dimaksudkan sebagai tebusan atas restu kyai yang diberikan kepada jawara (Tihami, 1992: 103).

Struktur Buku

Dengan pendekatan geografi sejarah, Moh Ali Fadilah mencoba mengungkapkan dinamika *urang* Banten dari abad ke-10 hingga ke-20; sebuah formasi sosial yang mengokupasi wilayah Provinsi Banten sekarang. Sementara itu, Adieyatna Fajri, alih-alih mendiskusikan bagaimana situs maupun artefak arke-

ologis membantu merekonstruksi peristiwa keruntuhan Kesultanan Banten, ia justru mengungkapkan bagaimana data arkeologi digunakan untuk memaknai keruntuhan tersebut. Secara singkat, ia lebih tertarik untuk menggunakan data arkeologi sebagai lensa untuk memahami manusia di masa kini. Kedua penulis yang berlatar belakang pendidikan arkeologi tersebut mengingatkan kita akan pentingnya melihat masa lalu Banten sebagai perangkat untuk melihat Banten pada masa sekarang.

Terkait hal tersebut di atas, untuk mengamati kondisi di masa lalu yang masih dapat dilihat jelas di masa kini, buku ini menawarkan ulasan mengenai kelompok-kelompok masyarakat Banten beserta tradisi yang menyertainya. Yang pertama adalah orang Baduy yang diulas oleh Ade Jaya Suryani, yang kedua adalah jawara beserta tradisi maginya yang dipaparkan oleh Hudaeri, yang ketiga adalah kyai, pesantren, dan tasawuf yang digambarkan oleh Ade Fakih, dan yang terakhir adalah perkembangan bahasa Sunda dan Jawa Banten dengan penutur orang Sunda dan Jawa yang dianalisis oleh Uyu Muawanah. Keempat bab tersebut memperlihatkan kepada kita bahwa keragaman masyarakat di Banten adalah sebuah keniscayaan, sehingga walaupun Banten dikenal memiliki karakter keislaman yang kuat, tetapi ini tidak berarti bahwa unsur-unsur kehidupan non-keislaman tidaklah kuat. Justru sebaliknya, Banten menjadi tempat bercampurnya beragam unsur kepercayaan dan adat-istiadat, baik lokal maupun supra-lokal yang hidup berdampingan yang tergambar dengan jelas dari kebudayaan orang Baduy, tradisi jawara, kehidupan kyai, maupun bahasa yang dituturkan oleh masyarakatnya.

Pembahasan secara spesifik mengenai kyai atau ulama dilakukan oleh Aspandi yang mendeskripsikan ulama Banten paling terkemuka, Syeikh Nawawi Al-Bantani. Selanjutnya, Umdatul Hasanah mendeskripsikan beragam peran dan ketokohohan perempuan Banten, termasuk ada di antaranya yang juga menjadi ulama. Terakhir, Maftuh Ajmain mengeksplorasi dua organisasi keagamaan terbesar yang sekaligus berperan sebagai lembaga pendidikan modern tertua di Banten, Mathlaul Anwar dan Al-Khairiyah. Setelah memperlihatkan kondisi masa lalu Banten dan juga keragaman kebudayaan Banten beserta pendukung-pendukungnya, ketiga bab terakhir memperlihatkan bagaimana anasir-anasir keislaman telah menjadi bagian yang kuat dari pembentuk kebudayaan Banten dan bagaimana *urang* Banten mewarnai dan diwarnai oleh Islam, baik sebagai agama, maupun sebagai gaya hidup. Yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa bagian ketiga ini juga memperlihatkan bagaimana perempuan Banten dapat berkiprah di wilayah yang mungkin dari sudut pandang orang awam digambarkan sebagai wilayah yang didominasi oleh budaya patriarkal yang kuat.

Referensi

Arsip Nasional Republik Indonesia. (1980). *Memori serah jabatan 1931-1940 Jawa Barat (I)*. Jakarta: Penerbitan Sumber-sumber Sejarah No. 11.

Atsushi, O. (2006). *Changes of regime and social dynamics in West Java: Society, state and the outer world of Banten 1750-1830*. Leiden & Boston: Brill.

Azra, A. (1998). *Jaringan ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana.

Biro Humas Setda Provinsi Banten. (2005). *Apa dan siapa orang Banten: Pandangan hidup, kosmologi, dan budaya*. Serang: Biro Humas Setda Provinsi Banten.

Bruinessen, M. V. (1994). Pesantren and kitab kuning: Maintenance and continuation of a tradition of religious learning. In W. Marschall (Ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world* [Ethnologica Bernica, 4] (pp. 121–145). Bern: University of Bern.

Ekadjati, E. S. (1995). *Kebudayaan Sunda: Suatu pendekatan sejarah*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Ensering, E. (1995). Banten in times of revolution. *Archipel: Banten Histoire d'une Region*, 50, 109–124.

Hobsbawm, E. (1959). *Primitive rebels: Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*. Manchester: Manchester University Press.

Kartodirdjo, S. (1966). *The peasants' revolt of Banten in 1888: Its conditions, course, and sequel: A case study of social movements in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Kartodirdjo, S. (1993). *Pengantar sejarah Indonesia baru 1500-1900: Dari emporium sampai imperium* (Vol. 1). Jakarta: Gramedia.

Knaap, G. (1996). *Shallow waters, rising tide: Shipping and trade in Java around 1775*. Leiden: KITLV Press.

Leur, J. C. V. (1955). *Indonesian trade and society: Essays in Asian social and economic history*. The Hague: W. Van Hoeve.

Lubis, N. (2004). *Banten dalam lintasan sejarah: Pergumulan antara ulama dan jawara*. Jakarta: LP3ES.

Masaaki, O. (2004). Local politics in decentralised Indonesia: The governor general of Banten province. *IIAS Newsletter*, 34, 5–7.

Meilink-Roelofsz, M. A. P. (1962). *Asian trade and European influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1600*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Moertono, S. (1981). *State and statecraft in Old Java: A study of the later Mataram*

period, 16th to 19th century. Ithaca: Cornell University Press.

Onghokham. (1984). The jago in colonial Java, ambivalent champion of the people. In A. Turton & S. Tanabe (Eds.), *History and peasant consciousness in South East Asia* (pp. 57–73). Osaka: National Museum of Ethnology.

Poesponegoro, M. D., & Notosusanto, N. (1993). *Sejarah nasional Indonesia* (Vol. 3). Jakarta: Balai Pustaka.

Pribadi, Y. (2008). *Jawara in Banten: Their socio-political roles in the New Order era (1966–1998)* (Master's thesis). Leiden University.

Pudjiastuti, T. (2000). *Sadjarah Banten: Suntingan teks dan terjemahan disertai tinjauan aksara dan amanat* (Ph.D. thesis). Universitas Indonesia.

Reid, A. (1992). *Asia Tenggara dalam kurun niaga 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Romli, L. (Ed.). (2020). *Banten dalam ragam perspektif: Bunga rampai pemikiran kritis ICMI ORWIL Banten*. Serang: ICMI ORWIL Banten.

Sunatra. (1997). *Integrasi dan konflik: Kedudukan politik ulama-jawara dalam budaya politik lokal: Studi kasus kepemimpinan informal pedesaan di Banten Selatan* (Ph.D. thesis). Universitas Padjadjaran.

Suryani, A. J. (2021). *From respected hermits to ordinary citizens: The conversion of the Baduy, ethnicity, and politics of religion in Indonesia (1977–2019)* (Ph.D. thesis). Leiden University.

Tihami, M. A. (1992). *Kiyai dan jawara di Banten: Studi tentang agama, magi, dan kepemimpinan di Desa Pasanggrahan Serang, Banten* (Master's thesis). Universitas Indonesia.

Wessing, R. (1977). The position of the Baduy in the larger West Javanese society. *Man: New Series, 12*(2), 293–310.

Williams, M. (1990). *Communism, religion and revolt in Banten*. Athens: Ohio University Center for International Studies.

Wilson, I. D. (2003). *The politics of inner power: The practice of pencak silat in West Java* (Ph.D. thesis). Murdoch University.

Lukisan Geografi *Urang* Banten di Kanvas Sejarah Ujung Barat Jawa

Mohammad Ali Fadillah

Pendahuluan

Penggunaan istilah sejarah menimbulkan banyak tafsir. Suatu peristiwa bisa dianggap fakta, bisa pula fenomena, atau, karenanya, menjadi sesuatu yang 'nyata', tetapi sebaliknya, hanya 'dongeng'. Sungguh pun begitu, studi sejarah tetap memiliki peran penting terutama sebagai pengetahuan (Becker, 1932). Paradoks tersebut terdapat dalam narasi *urang* Banten hingga awal abad XX. Penaklukan Banten Girang circa 1526 misalnya, disajikan dengan cara pandang berbeda tentang dinamika masyarakat Banten pada awal abad XVI (Hageman, 1869; Djajadiningrat, 1983; Guillot dkk., 1996).

Demikian pula invasi VOC atas Banten pada 1682 yang dimaknai sebagai kisah dramatik dalam historiografi Banten (Tjandrasasmita, 1976), tetapi di sisi lain, ia dikenang sebagai peristiwa romantik dominasi bangsa Batave di koloni Hindia Timur (Haren, 1979). Juga pembangunan Fort Speelwijk pada 1683 (Breugel, 1856) yang dianggap sebagai wujud kuasa asing, sikap kompromis, atau kooperatif penguasa lokal (Stavorinus, 1793: 53; Atsushi, 2008). Akhirnya, yang agak baru, bagaimana tanggapan kita tentang peristiwa 'Geger Cilegon 1888' (Kartodirdjo, 1966), benarkah itu pemberontakan petani ataukah gerakan elit ideologis Banten menentang despotisme. Dengan pendekatan geografi sejarah, tulisan ini mengungkapkan dinamika *urang* Banten dari abad X hingga abad XX; sebuah formasi sosial yang mengokupasi wilayah Provinsi Banten sekarang.

Demikian banyak peristiwa berulang disajikan dengan membagi waktu dan memilih realitas kronologis sesuai eksklusivitas masa lalu. Mengangkat suatu kisah dan mengesampingkan yang lain inilah yang disebut Fernand Braudel (1958: 735) sebagai *l'erreur historisante*, artinya ada masalah dalam historisasi. Sejarah tematik menempatkan liukan siklus di 'papan atas' riset sejarah yang nyaris tidak memberi ruang kesinambungan, kecuali pengulangan conjoncture. Oleh karena itu, saya mencoba menawarkan model baru dalam menarasikan masa lalu *urang* Banten dengan cakupan ruang sosial ujung barat Pulau Jawa. Gagasan ini bisa dimulai dengan pendekatan geografi, bidang kajian yang lama terpisahkan dari sejarah; bahkan juga dalam ilmu sosial lain (Braudel, 1958).

Siklus sejarah jangka pendek dalam kurva kronologis lebih disebabkan oleh depresi dalam beberapa dekade. Dalam durasi panjang, kekuasaan politik silih berganti, jaringan kota meregang, dan fluktuasi harga komoditas mengikuti dinamika demand-supply. Paradigma *longue durée* Braudel (1949), menawarkan teori dasar untuk menjelaskan apakah siklus perdagangan menyebabkan perubahan ataukah ada motor lain yang mendorongnya. Pertanyaan itu mengharuskan Henley menimbang dialektika Lieberman bahwa sinkronisasi siklus disebabkan oleh penurunan endogen karena eksploitasi pertanian dan demografi, fragmentasi teritorial yang inheren dengan transformasi politik dan agama, difusi intelektual dan teknologi, wabah, serta dinamika eksternal (Lieberman, 2009: 77–92; Henley, 2015: 130).

Dari ketiga faktor tersebut, perubahan iklim perlu digarisbawahi sebagai *conjoncture* durasi panjang. Demikian juga bencana alam dan sosial (Henley, 2015: 130-31). Dalam kasus Asia Tenggara, pun Reid (1995) menemukan iklim dan gejala alamiah lain sebagai penyebab penurunan produksi. Demikian juga Lieberman (2003: 239-40), walaupun bukan akibat langsung, setidaknya ada kaitan dengan ekstremitas klimat dan krisis politik di Asia Tenggara (Boomgaard, 2002: 3-4).

Kembali ke dinamika siklik *urang* Banten, narasi peristiwa digambarkan seperti kepingan puzzle kronologis: Hindu-Buddha, Islam, Kolonial, dan periode lebih terbaru. Realitasnya, banyak elemen berubah dalam siklus singkat: kuasa politik, praktik ekonomi, kota dan pelabuhan, komunikasi serta batas territorial (Chijs, 1881; Manguin, 2000). Namun, ada entitas yang terus bertahan, mungkin merupakan struktur durasi panjang: teluk Banten, ruang okupasi, jaringan sungai, pranata budaya, bahasa, dan tradisi (Groenhof, 1920).

Unsur-unsur geografi dengan demikian menjadi kunci memahami perisiwa jangka panjang berkenaan dengan formasi geohistoris Banten. Oleh karena itu, berpatokan pada pendirian unit ekonomi politik, durasi respektif dimulai *cir-*

ca 932 saat Banten Girang didirikan hingga 1832, momentum penghancuran Banten Lama (Brumund, 1840; Chijs, 1881); dan berdirinya rezim baru: Residentie Bantam di Serang (Heekeren, 1856: 365). Dengan asumsi kebaruan itu, hampir satu milenium kelampauan Banten berubah, dan yang tetap hidup dalam spekulasi kita adalah geografi; ruang relatif permanen bagi *raison d'être* Banten. Hal itu bisa dilihat dari keterkaitan human and things (Hodder, 2014) pada lokus *trans-human* (pegunungan, pesisir, dan lautan), juga perkotaan dan jaringan hulu-hilir yang mempengaruhi peradaban Banten.

Eksistensi *urang* Banten dimulai dari era kejayaan Banten Girang pada masa Dinasti Song dan Yuan berkuasa di Tiongkok yang runtuh pada masa awal *pepper boom* (Guillot dkk., 1996). Didirikan pada awal abad X, usai penyerahan Sriwijaya, Banten Girang takluk di bawah Pajajaran (Poerbatjaraka, 1926). Sejalan dengan kemajuan kota niaga di pesisir utara Jawa, Banten kemudian jatuh ke tangan dinasti Islam pada awal abad XVI hingga mencapai klimaks sebagai pelabuhan lada terbesar di Jawa (Guillot, 1989; Hall, 2014), tetapi harus berakhir tragis setelah berdirinya Residentie Bantam pada paruh pertama abad XIX (Brumund, 1840).

Pertanyaannya adalah apakah faktor geografi menjadi hambatan siklus sejarah *urang* Banten dan bagaimana pengaruhnya terhadap perubahan berdurasi panjang dalam ruang budaya ujung barat Jawa? Untuk menjawab kedua pertanyaan itu, diperlukan data tentang kekuasaan politik yang mengendalikan ruang okupasi, protagonis, distribusi, mobilitas, peradaban dan kelambanan adaptasi pada dinamika pesisir Inilah tantangannya mengapa eksplorasi sumber sejarah mutlak diperlukan, termasuk data etnografi yang koheren dengan fakta empirik. Dengan paradigma *histoire de longue durée*, bab ini mencari jawaban akan struktur geografi sebagai elemen dasar etnisitas Banten. Oleh karena itu, model relasi hilir-hulu yang digagas oleh Beneth Bronson (1977) dan model oposisional geografis oleh Louis Berthe (1965) akan diterapkan dalam analisis datanya.

Di dalam bab ini saya menunjukkan bahwa upaya tersebut menuntut pengujian detil, setidaknya ia dapat menyajikan 'lukisan', deskripsi geografis di kanvas sejarah Banten dari durasi paling memungkinkan. Jika sumber-sumber dari abad XVIII menjadi acuan durasi singkat, maka data arkeologi dari abad X dan sumber tertulis awal abad XIX menjadi pijakan hipotetis memahami lanskap alam dan budaya. Saya berpendapat bahwa skenario ini bisa dimulai dari posisi geografis Banten pada jalur maritim Asia Tenggara dan pentingnya geografi dalam seluruh periode sejarah Banten. Tidak semua faktual memang, viabilitasnya pun patut diragukan, tetapi dengan kritik tekstual, hal tersebut diharapkan akan memberi titian menuju lokus peristiwa dalam siklus sejarah Banten.

Dalam konteks tersebut, dengan mengacu pada konsep *the age of commerce* (Reid, 1988), beberapa sejarawan telah mengangkat kasus Banten sebagai kota pelabuhan abad XVII. Di bawah kuasa dinasti Islam, Banten meraih reputasi port-polity berskala dunia (Hall, 2014: 233). Capaian itu koheren dengan pertumbuhan pelabuhan lain di Asia Tenggara sebagai reaksi atas penaklukan Malaka pada 1511, dan juga stimulan proliferasi pelabuhan lain di kedua sisi Laut Jawa. Efek jaringan maritim tampak pada transformasi masyarakat Banten dalam konteks jaringan luas (Guillot, 1989; Hall, 2014). Faktor geografi secara teoretis merupakan determinan perubahan lanskap sosial Banten. Keunggulan Banten seperti sering diungkap sejarawan terletak pada posisi strategis di muka Selat Sunda: akses menuju Laut Cina Selatan di lautan timur, Jazirah Arab, dan India di lautan barat (Luiz, 1979). Namun, di bab ini saya memperlihatkan bahwa yang lebih penting adalah peran *urang* Banten sendiri dalam pencapaian kualitas tersebut.

Efek Jaringan Maritim

Berada pada persilangan mediterania Asia Tenggara, Banten muncul sebagai emporium rempah; selain pengekspor utama lada, ia juga mengendalikan jalur Selat Sunda dan Laut Jawa. Beberapa kesaksian Eropa terawal menegaskan pentingnya pelabuhan Banten sejak awal abad XVI. Deskripsi Joào de Barros (1945-1946) tentang Banten dapat diandalkan sebagai kesaksian kunci. Namun, detil awalnya telah dibukukan dalam perjalanan Tome Pires (1512-1515) yang mengenalkan 'Sunda' sebagai pelabuhan di jalur laut utama. Sayangnya, gambaran geografis dari sumber Portugis dan Cina kurang memadai, terutama tentang peristiwa yang terasosiasi dengan tempat sejauh yang diketahui. Sedikit petunjuk diberikan oleh toponimi Çumda. Tidak jelas sumbernya dari mana, Tomé Pires (Cortesaõ, 1944: 167) menggambarkan tanah Sunda (Çumda) terletak di bagian barat Jawa, dialiri banyak sungai dan pepohonan besar, salah satunya pohon tarum, yang menghasilkan pewarna biru atau nila (Wessing, 2011: 325). Secara spesifik diuraikan bahwa daerah ini adalah produsen lada yang didistribusikan melalui pelabuhan Çumda, Pontang, Chiguide, Tamgara, dan juga Calapa. Sunda dalam kesaksian itu adalah pelabuhan yang menjalin hubungan dagang sejauh Panchur (Barus) di ujung pesisir barat Sumatera, Maladewa di Samudra Hindia, dan pelabuhan lainnya (Cortesaõ, 1944; Guillot dkk., 2003).

Di tengah ambiguitas toponomi Çumda, nyatanya negeri itu telah terikat perjanjian kerjasama dengan Portugis untuk perniagaan dan pembangunan benteng. Sunda dengan begitu harus dilihat dari posisi geografis Banten. Mengacu pada

daftar pelabuhan terdekat, tidak diragukan lagi Sunda identik dengan Banten; di mana pelabuhannya berada dalam kendali penguasa setempat (Gambar 1). Pelaut Portugis mencatatnya Samiam atau Pucuk Umun dalam Babad Banten; gelar 'raja' berkedudukan di 'Banten Girang' (Djajadiningrat, 1983) yang merupakan pelafalan Wahanten Girang dalam naskah Carita Parahyangan (Poerbatjaraka, 1926; Guillot dkk., 1996). Data arkeologi mengkonfirmasi bahwa Banten adalah negara berbasis perdagangan, analog thalassocratie Luis (1979: 106) atau city-state Manguin (2000: 151), yaitu unit politik ketergantungan perdagangan. Karakternya adalah suatu 'negara' di tepi laut atau muara sungai yang menguasai titik-titik strategis pertukaran dan kurang memperhatikan pedalaman.

Awal Zaman Dagang

Berdasarkan ciri fisiknya, Banten Girang mewakili kota niaga pre-economic boom Anthony Reid (1988) di hulu Ci-Banten circa 932 yang bertahan hingga akhir abad XVI (Guillot dkk., 1996). Dengan demikian, Banten Girang adalah lokus Çumda atau Sin-t'o dalam sebutan Chau Ju-kua pada abad XII (Hirth dan Rockhill, 1911: 222). Artinya, eksistensi Banten pada fase itu mencakup rentang waktu lima abad.

Dari lanskap dan topografi sekitar, sejatinya Banten Girang berkarakter 'negara agraris', berlokasi di hulu sungai, dan adanya persawahan di sekitar kota (Guillot dkk., 1996). Selain itu, ibukotanya yang berada jauh dari muara sungai, beranalog dengan Pajajaran di hulu Ci-Liwung dan Majapahit di hulu Brantas, yang mestinya memiliki kendala dalam perdagangan maritim. Di atas kertas, tidak memungkinkan negara itu mencapai puncak 'zaman dagang'. Meskipun begitu, posisi tersebut justru tidak mengucilkan Banten dari perdagangan.

Bahwa lada telah menjadi komoditas utama Banten seperti disebutkan oleh Chau Ju-kua dan Pirés, telah mengundang pertanyaan lain, apakah ia berasal dari hulu Ci-Banten ataukah didatangkan dari daerah lain? Di daerah perbukitan Gunung Karang, Pulosari, Munjul, dan Cibaliung masih terpelihara tradisi budidaya lada (Fadillah, 2021b). Memang hal tersebut bisa mengundang anakronisme ketika kita mengaitkannya dengan peristiwa sepuluh abad lalu, tetapi 'bukan kebetulan' jika di sekitarnya ditemukan situs arkeologi dari abad X atau bisa jadi sebelumnya yang terasosiasi dengan budidaya lada. Konsekuensinya, lada didistribusikan lewat jaringan sungai yang berakhir di Teluk Lada, Pontang, Tanara, atau bahkan Cigede, muara lama Ci-Sadane (Cortesaõ, 1944). Di muara itu, tempat yang ditunjuk untuk membangun benteng, Henrique Leme pada 1522 mendirikan Padrao, tanda kejayaan Portugal di timur jauh

Spekulasi tersebut melahirkan hipotesis bahwa lada dari pedalaman Banten telah mencukupi permintaan pedagang Cina dan mungkin juga dari India Selatan. Perluasan teritorial dimungkinkan ketika permintaan meningkat sebelum depresi ekonomi pada akhir periode Yuan (cf. Wade; 2009; Hall, 2014). Fenomena itu koheren dengan piagam Kanjuruan di sekitar Surabaya yang menunjukkan intensitas perdagangan lada di hilir Brantas (Wissemen-Christie, 1998).

Dalam perjanjian tersebut disebutkan bahwa penguasa Sunda menyediakan lada sebanyak yang diinginkan sebagai kompensasi melindungi Sunda dari ancaman Moor. Belakangan kita diperkenalkan pada tokoh Sunan Gunung Jati bersama putranya, Hasanuddin menaklukkan Banten Girang (Djajadiningrat, 1993; Raffles, 2008). Namun, penaklukan tidak serta merta mengubah jaringan maritim dan akses ke pedalaman. Keterikatan rezim Sunda-Hindu pada pusat sakral di Gunung Pulosari mendapat toleransi dari penguasa Islam. Oleh karena itu, kejatuhan Sunda-Hindu di Banten adalah dampak dari krisis politik di Cina dan India dan meningkatnya kuasa dinasti Islam di Jawa.

Pertumbuhan kota niaga di bawah kuasa Jawa-Islam merupakan penanda *'economic boom'* pada abad XV – XVII (Reid, 1988). Hasil penelitian arkeologi di Banten Girang dan Banten Lama mengkonfirmasi siklus sejarah pada periode awal zaman dagang seiring pertumbuhan pelabuhan lain di jalur maritim Asia Tenggara. Terkosentrasi di hulu Ci-Banten, ribuan fragmen keramik Cina dari periode Tang, Song, dan Yuan dan barang mewah lain mengindikasikan ketergantungan pada perdagangan internasional (Guillot dkk., 1996).

Komoditas asal Cina dan India hanya dapat ditukar dengan produk bernilai sepadan, tetapi mata uang tampaknya sudah berlaku di Banten Girang. Maka monetisasi seperti diusulkan oleh Geoff Wade (2009) dan David Henley (2015) juga menjadi mode transaksi. Penemuan sejumlah mata uang logam Cina mengkonfirmasi kesaksian Pires bahwa pelabuhan Sunda telah menggunakan mata uang berbahan 'timah' (Cortesaõ, 1944). Di sisi lain, paham Siwaisme pun menguatkan religiusitas; kendati tidak seluruhnya mengubah kepercayaan lama (Fadillah, 2023).

Karakter lain dari periode awal zaman dagang adalah transfer teknologi dan mobilitas penduduk. Jejak metalurgi, daur ulang kaca, dan pemintalan di Banten Girang mengindikasikan adanya alih teknologi (Guillot dkk., 1996: 141-225). Juga keberadaan keramik dan manik-manik mengisyaratkan kehadiran pedagang Cina dan migran India. Koneksi pedagang Tamil dan Cina kemudian dimanfaatkan oleh dinasti Jawa-Islam dalam mengelola perdagangan. Andamoi dan Kyai Ngabehi Kaytsu adalah figur penting dalam administrasi pelabuhan (Lodewycksz, 1915; Guillot, 1989).

Konvergensi data arkeologis dan historis mengisyaratkan siklus jangka pendek. Keterbatasan geografis dan sumberdaya lain: pengetahuan, teknologi, demografi, dan budaya tidak membuat Banten Girang beradaptasi dengan perubahan. Alunan siklus berdurasi singkat terus bergerak dalam dinamika ekonomi rempah hingga mencapai puncaknya pada abad XVII ketika kekuasaan Islam menjadi dominan di muara Ci-Banten. Namun, data geografi dan arkeologi-historis belum cukup merekonstruksi keseluruhan fenomena *histoire de longue durée*. Beberapa titik konjungtural akan disajikan secara kronologis dalam dimensi geo-historis Banten.

Ledakan Ekonomi Lada

Awal zaman dagang usulan Wade (2009) telah terdokumentasi dalam historiografi Banten. Meskipun begitu, proposal Manguin (2000) tidak dapat diabaikan, bahwa sebelum 'awal zaman dagang' telah ada siklus yang mendahului yang dimulai dari Sriwijaya, cikal bakal negara Melayu di Selat Malaka, yang secara tidak langsung mendorong berdirinya dinasti Sunda di Banten Girang (Guillot dkk., 1996). Sebagai prelude zaman dagang, fenomena itu terjadi lebih dini dari siklus ekonomi rempah, tetapi sumber-sumber sejarah yang ada belum menguatkannya sebagai conjoncture kontemporer. Artinya, zaman dagang dimulai sejak depresi ekonomi politik pada akhir periode Banten Girang dan awal dinasti Islam hingga dominasi VOC yang mengubah estuari Ci-Banten menjadi agensi maritim, pilar kosmopolisme.

Bahwa perairan Asia Tenggara merupakan jalur perdagangan antarbenua telah tercatat dalam banyak dokumen, tetapi narasi tentang lada tidak pernah surut dari 'gunjingan' berbagai disiplin ilmu: prasejarah (Fuller dkk., 2011), geografi botani (Hao dkk., 2012), dan agribisnis rempah (Gilboa dan Dvory, 2015). Persoalan kuncinya adalah asal-usul lada yang bukan endemik Banten, sebaran, dan efeknya dalam domain farmasi, preferensi pangan, dan komoditas andalan, yang melintasi ruang demikian luas. Mungkin benar bahwa bisnis rempah adalah pemicu kemakmuran, yang berkatnya banyak muara sungai tumbuh menjadi kota beragam peradaban. Oleh karena itu, dari perspektif ekonomi, perairan Asia Tenggara sebanding dengan lautan Mediterania Eropa. Posisi geografis dengan begitu menarik kehadiran bangsa-bangsa lain untuk memperoleh bonus ekonomi dari ragam sumberdaya: bahan mineral, getah, kayu harum, rempah, dan bahan pangan. Benar bahwa kekuasaan politik yang tumbuh dan berkembang sejak ratusan pertama abad Masehi telah membuktikan kemampuan manajemen sumberdaya, tetapi bersamaan dengan itu juga terjadi kompetisi antar-aktor; mem-

beri efek pada dominasi, suksesi, dan disintegrasi.

Faktor alamiah dan kultural di atas menjadi dasar pemikiran Reid (1988) dalam mengangkat signifikansi zaman dagang di Asia Tenggara. Berdasarkan analisis historis dan geografis, rempah merupakan motor ledakan ekonomi yang dapat diidentifikasi dari perluasan jaringan, difusi agama dan budaya, pertumbuhan kota, dan monetisasi. Tetapi sebaliknya, isu itu pula yang menyebabkan akhir dari zaman dagang karena dominasi dan monopoli, penurunan pendapatan dan disintegrasi teritorial, kerentanan politik, dan suksesi dinasti (cf. Wade, 2009; Henley, 2014).

Pasca depresi abad XV, kuasa politik Islam di Banten adalah kontributor ledakan ekonomi rempah setelah Dinasti Ming memantapkan kebijakan ekonomi di lautan selatan. Sejak itu, komoditas lada melimpah, menarik banyak pedagang di bawah manajemen kesultanan. Tidak diragukan lagi, *pepper boom* menyumbang kemakmuran Banten pada abad XVII (Gambar 2). Claude Guillot (1992) menunjukkan detil peristiwa saat mengintegrasikan elemen konfliktual: santana, ponggawa, dan saudagar asing untuk mencapai puncaknya pada 1678; di mana kota, perdagangan, penduduk, kuasa politik, praktik agama dan budaya menopang tarap kosmopolitan. Ledakan ekonomi rempah itu sangat mungkin dipengaruhi oleh faktor oposisional: desakan pasar membutuhkan penyediaan komoditas, peningkatan pendapatan menimbulkan persaingan, dan aktivitas ekonomi di pelabuhan mempengaruhi demografi.

Maka bisa dipahami jika faktor oposisional mengakibatkan instabilitas politik dan ekonomi manakala tensi meninggi. Salah satu penyebabnya adalah monokultur lada. Maka apa yang disebut oleh John N. Miksic (1982), bahwa dalam fase kemakmuran itu terjadi fluktuasi, indikator economic conjuncture, justru pada zaman dagang di Asia Tenggara hal tersebut mencapai klimaksnya. Namun, Banten mampu keluar dari kesulitan dengan mengubah orientasi dari ketergantungan ke independensi, di mana penerapan kebijakan pangan berdampak pada pembukaan lahan pertanian baru antara Ci-Ujung dan Ci-Manceuri (Guillot, 1995: 85-86).

Namun, dari sudut pandang geopolitik, kasus itu menunjukkan pergeseran siklus. Di sini kekayaan alam bukan segalanya dalam domain ekonomi maritim, karena faktor politik, organisasi ekonomi, sumberdaya manusia, dan teknologi merupakan elemen koheren dengan optimalisasi basis ekonomi negara-dagang. Akan tetapi, dalam studi sejarah, komoditas merupakan bukti otentik adanya aktivitas perdagangan. Dialektika ekonomi mengharuskan masuknya berbagai barang yang dipertukarkan dengan komoditas yang dicari. Faktor *demand-supply* menjadi kunci untuk mengetahui kegiatan ekspor dan impor. Wade (2009) dan

Harkantiningsih (2006) mengungkapkan bahwa di antara komoditas penting untuk membeli rempah adalah barang keramik. Melalui keramik para ahli menemukan bukti aktivitas perdagangan berskala luas.

Dengan demikian, dalam kaitannya dengan kuantitas lada, dominasi Banten di Lampung terletak pada komersialisasi tanaman lada; itulah sebabnya mengapa Banten masih mempertahankan Lampung sebagai wilayahnya sampai akhir periode VOC. Surplus lada di Banten sebenarnya sudah terjadi sejak awal abad XVI, tetapi intervensi pemerintah terhadap produk lada baru menguat setelah pajak diperkenalkan sebagai sektor pendapatan negara. Namun, situasi di dalam negeri menunjukkan fakta lain. Kesenjangan ruang ekonomi dan geografi melemahkan daya dukung lahan sehingga mempengaruhi produksi lada di Banten sendiri.

Degradasi itu juga diperparah oleh intervensi VOC dalam suksesi; jalan mudah untuk dominasi dan monopoli. Perdagangan VOC yang semakin dominan memang menjadi awal kemerosotan ekonomi kedua sisi Selat Sunda, tetapi sebaliknya ia memberi jalan kemakmuran bagi perusahaan dagang Belanda. Momentum itulah yang menjadi pertimbangan bagi siklus jangka panjang bahwa zaman dagang tetap berlangsung sampai akhir abad XIX; dampak dari sikap kooperatif dan kompromi Banten (Atsushi, 2008: 156).

Ketika Jam Sejarah Berhenti

Faktor geografi sangat berkaitan dengan ketersediaan komoditas yang memungkinkan kontinuitas zaman dagang, maka beralasan ketika Boomgaard (2007: 191) menyatakan hanya tiga entitas penting dalam bisnis lada, yaitu Malaka, Aceh, dan Banten. Jika Malaka bangkrut karena tidak menyediakan sarana dan produk sendiri, Aceh dan Banten tetap menghasilkan lada.

Demikian pula dengan Keneth R. Hall (2014) yang meyakini bahwa Banten, bersama Ayuthaya dan Banjarmasin memainkan peran penting dalam jaringan kepulauan barat Nusantara. Para pedagang Barat dan Timur memang hadir, namun manpower lokal mampu menata negara berbasis perdagangan sebelum dominasi Belanda. Menurut Hall (2014: 233), Banten pada puncak *the age of commerce* merupakan kota pelabuhan penting, sebagaimana dinyatakan dalam artikelnya, bahwa para pedagang India, Cina, bahkan Eropa, memang memainkan peran penting, tetapi sumberdaya lokal menjadi faktor penentu dalam perdagangan. Namun, dari perspektif *histoire de longue durée*, perlu ada koreksi bahwa perekonomian Banten tidak berhenti karena pendirian Batavia (1619) dan Fort Speelwijk (1687) di pelabuhan Banten.

Entitas jangka panjang di Banten telah terbangun pada awal abad X, tetapi harus menghadapi krisis tahun 1400 – 1500 yang ditandai dengan perubahan politik dan instabilitas Dinasti Yuan dan kejatuhan Dinasti Chola di India Selatan yang mempengaruhi perdagangan di Asia Tenggara (Wade, 2009). Situasi eksternal itu dirasakan akibatnya di Banten sekitar tiga abad kemudian dengan penaklukan Banten Girang oleh Pajajaran (Guillot dkk., 1996). Namun, setelah melalui krisis, Banten kembali bangkit, menegaskan bahwa pergantian dinasti hanyalah siklus jangka pendek, tetapi faktor geografi merupakan struktur utama bagi kontinuitas zaman dagang.

Akses Menuju Pelabuhan

Pada paruh kedua abad XVIII, kondisi geografis Banten hampir tidak berubah dari dua abad sebelumnya, karena satu-satunya akses ke Banten adalah jalur laut. Ketika J.S. Stavorinus (1793) diperintahkan untuk mengangkut lada ke Batavia, Laut Jawa adalah jalan 'bebas hambatan' dari Banten. Digambarkan bahwa garis pantai Banten memanjang hingga ke Tanjung Pontang; di mana kapal-kapal VOC bisa berlabuh dengan nyaman karena terlindung dari hempasan angin dan gelombang besar saat cuaca buruk.

Tiba di Teluk Banten pada tanggal 12 Mei 1768, Stavorinus (1793: 47-48) memang terkesan dengan apa yang dilihatnya seraya mengatakan betapa nyaman memasuki Teluk Banten. Pada 1733, Breugel (1856) juga menyukai banyaknya pulau kecil menghiasi teluk itu. Kedua penulis merasakan bahwa lanskap laut dangkal memberi suasana khas dengan latar kapal-kapal yang membuang sauh di lepas pantai Banten (Gambar 3).

Namun, nyatanya sungai yang sempit dan dangkal, terlebih saat air laut surut, merupakan tantangan berat. Bahkan Fort Speelwijk yang dibangun pada 1687 persis di tepi laut tertutup 'lumpur' di kedua sisinya. Dengan sinis Stavorinus mengatakan, 'tidak ada gunanya mencegah pendangkalan', sambil berharap adanya akses lain. Jarak antara Banten dan Batavia hanya 130 mil, tetapi betapa sulitnya komunikasi antara kedua daratan. Hutan lebat dan rawa menutup hampir semua daratan rendah, maka mustahil menerobosnya, terlebih bagi orang Eropa (Stavorinus, 1793: 48).

Transformasi Kota dan Basis Ekonomi

Sejak kedatangan Cornelis de Houtman pada 1596, Banten telah mengundang kekaguman, tetapi seratus tahun kemudian citra *aquatic city* memudar.

Mengutip kesaksian kompatriotnya, Chijs (1881) menegaskan kekhasan topografi Banten: dua sungai yang membentuk kota adalah akses ke pelabuhan, sambil membayangkan Banten seperti Amsterdam di Belanda karena di mana pun dan ke mana pun arah perjalanan selalu tersedia kanal. Rovere van Breugel (1856) mengisahkan bahwa kota dibentuk oleh tiga aliran sungai yang berasal dari Gunung Karang. Salah satu aliran itu mengitari Fort Diamant. Beberapa pengunjung asing terkesan dengan keindahan kota yang dikelilingi kanal. Sisi utara kota berbatasan langsung dengan laut, sedangkan di selatan dan timur terdapat kanal yang mengalir ke luar kota (Chijs, 1881). Ujung kanal timur, menurut Van Breugel (1856), disebut Karang-hantoe; pelabuhan kedua, sedangkan sisi barat terdapat Pabean, pelabuhan utama Banten (Guillot, 1989).

Berkaitan dengan daya dukung alamiah, Lodewycksz (1915) mengingatkan bahwa saluran air berpotensi menimbulkan pendangkalan. Satu abad kemudian, Breugel (1856) dan Chijs (1881) menyatakan bahwa Sultan dan istana tidak lagi menggunakan air sungai. Maka mulai 1701, air bersih disalurkan dari Tasikardi. Kelangkaan air tawar juga terjadi di Fort Speelwijk. Atas desakan Belanda, Sultan mengusahakan saluran ke benteng itu. Breugel (1856) menyaksikan saluran itu dikerjakan, sambil mengeluh bahwa air sungai berbau akibat penduduk membuang segala macam kotoran ke dalam sungai. Tidak jelas kaitannya, tetapi dikatakan bahwa kualitas air telah menimbulkan korban jiwa.

Dominasi ekonomi VOC atas Banten ditegaskan oleh berdirinya Fort Speelwijk yang dibangun setelah geger pailir. Patuh pada perjanjian dagang dengan VOC, Banten terus memasok lada ke Batavia. Sebagian besar lada berasal dari Tulang Bawang, Sekampung, dan Teluk Semangka (Breugel, 1840: 326). Pengapalan lada di Banten mengisyaratkan aktivitas perdagangan masih berjalan. Berbagai komoditas hortikultur juga dipasarkan ke Batavia. Perdagangan banyak bergerak di pasar lokal dalam pengawasan Sultan. Banten juga menerima pasokan komoditas lain, terutama dari Caringin, Anyer, dan pulau-pulau terdekat. Produk hortikultur dari pemukiman terdekat dipasarkan ke Banten hingga ke Batavia, termasuk umbi-umbian dan berbagai jenis buah dari perbukitan Serang dan Pandeglang. Hanya lada diperuntukkan untuk VOC. Untuk pengawasan itu, dua pos ditempatkan di Anyer dan Caringin (Breugel, 1856).

Dependensi Politik

Pada masa krisis, Banten masih memegang kuasa atas kebun lada di Lampung. Wilayah Banten ditetapkan dari Selat Sunda hingga perbatasan Batavia. Bentangan timur-barat dimulai dari sungai Tangerangsch (Ci-Sadane) ke barat

hingga Prinsen eijland (Pulau Panaitan). Sepanjang pesisir utara dihuni oleh sekitar 45.000 dusun, yang terhimpun dalam 84 desa. Pada masa itu, Cramat (Kramatwatu), Pontang, Tanara, dan Tanjongkaijt merupakan pemukiman utama yang kebanyakan menempati dataran berawa. Sementara itu, di pesisir barat tumbuh pemukiman besar lain: Poelo Marak, Anyer, Tjeconing, Passantenang, Passaurang, Tjeloera, Tjerietta, Tjeringin, Laboean, dan Panimbang, sedangkan lainnya hanya dusun kecil dengan 10 hingga 20 rumah.

Penduduk Banten, menurut Breugel, mengokupasi pesisir dan juga pedalaman. Populasi di daerah pegunungan hampir sama dengan pesisir; mereka datang setiap minggu ke Banten untuk menjual hasil bumi. Sebaliknya, di pesisir selatan, meskipun diklaim sebagai teritori Banten, tetapi penduduknya tidak 'mengenal' kesultanan karena keterpencilan dari pusat kuasa di kota Banten (Breugel, 1856: 320; Guillot dkk., 1996).

Disintegrasi geografis itu merefleksikan betapa kekuasaan Banten terbatasi baik oleh dominasi politik maupun kendala alamiah. Namun, tidak demikian dengan kuasa simboliknya. Pemerintah Batavia masih menghargai kedudukan Sultan. Johan Talens (1993: 343) menuturkan inagurasi Zain al-Abidin pada 2 Januari 1691 dihadiri oleh duta Belanda: Isaac de Saint Martin. Dalam bahasa Melayu, Saint Martin menyampaikan ucapan selamat dan berharap 'Sri Paduka' memerintah dalam damai dan kemakmuran untuk selamanya. Karena reputasinya, Zain al-Abidin, pada tanggal 8 Agustus 1708, mendapat undangan Gubernur Jenderal Joan van Hoorn untuk jamuan khusus di kapal VOC, Sandenburg, di perairan Teluk Banten. Nampaknya kedua pemimpin memiliki kualitas kenegarawanan yang sama dalam semangat 'abad pencerahan' *(enlightenment century)*. Benar yang dibilang oleh Hendrik E. Niemeijer (2019: 257-59), bahwa peristiwa itu harus dicatat sebagai pertemuan sangat langka. Hari itu keduanya bertemu saat konflik bersenjata sedang berkecamuk di jantung kekuasaan Mataram. Inagurasi dan pertemuan formal merupakan bagian dari kekuasaan simbolik yang diakui oleh pemerintah Batavia. Kuasa kerajaan lokal tidak hanya klaim subjektif Sultan, tetapi juga representasi gagasan tentang kerajaan (Talens, 2013: 342). Namun, pada akhir krisis panjang itu, kompeni Belanda pun merasakan kesulitan yang luar biasa menangani Banten, apalagi saat itu perang sedang berkecamuk di Eropa barat.

Oleh karena itu, penobatan Sultan Muhammad Muhyiddin pasca peristiwa pembunuhan De Puy mungkin hanya momentum dari apa yang telah lama direncanakan. Drama politik di Banten tergambar dalam laporan J.H. van Heekeren (1856: 364) bahwa keberadaan kesultanan hanya beban bagi Batavia, dan oleh karenanya penobatan Sultan Banten hanyalah kedipan akhir dari sebuah

lampu yang segera padam. Jarum jam sejarah seolah berhenti di situ. Kita bisa membayangkan makna satir Van Heekeren (1856: 363) bahwa kesunyian telah menghentikan hiruk pikuk keraton, suara gamelan yang monoton, dan apel siaga pegawai Belanda. Begitulah, Sic transit gloria mundi, kejayaan Banten harus berakhir.

Disparitas Utara-Selatan

Lanskap alam Banten sampai akhir abad XVII masih didominasi oleh dataran rendah. Sumber sejarah lebih banyak berkisah tentang peristiwa politik, ekonomi, dan budaya di pesisir utara, sehingga siklus sejarah pun selalu terasosiasi dengan kota dan pelabuhan. Maka dapat dimengerti jika krisis panjang berada di pusaran jalur maritim (cf. Reid, 1990). Dari fenomena sejarah itu, setidaknya tercatat dua faktor geografi yang berdampak pada krisis: hambatan akses dan kelesuan pedalaman.

Perubahan topografi secara alamiah dan buatan sejak okupasi Banten Girang telah mengubah signifikansi pelabuhan sebagai pusat pertukaran. Tersendatnya pasokan komoditas dari hulu akan menimbulkan instabilitas perdagangan internasional sejak abad X dan mencapai economic boom pada abad XVII dan XVIII. Namun, faktanya perekonomian tidak berhenti karena krisis politik. Perubahan rezim dari kesultanan ke pemerintah kolonial telah memberi bobot konjungtural dalam sejarah jangka panjang Banten hingga awal abad XX. Untuk mengetahui proses pemulihan ekonomi politik, kita bisa mulai dengan kondisi geografis pada awal abad XIX.

Berkenaan dengan kota Banten, kendala pertama adalah sedimentasi. Aliran sungai yang membawa lumpur adalah penyebab pendangkalan kota dan pelabuhan: Pabean dan Karangantu. Kendala kedua adalah ketersediaan air tawar bagi penduduk kota. Pada dua abad sebelumnya sungai masih jernih, tetapi pada abad XVIII airnya sudah tidak layak dikonsumsi. Perubahan ekosistem sungai menjadi ancaman bagi kota sepenting Banten.

Penurunan kualitas lingkungan menjadi tidak mungkin bagi Banten merawat vitalitas kota. Kebanyakan penulis melihat situasi itu dari perspektif politik sejak Banten berada dalam dominasi VOC dan kemudian beralih ke Pemerintah Hindia Belanda. Paradoks itu dijelaskan oleh Stavorinus (1793: 48): pada satu sisi Teluk Banten menawarkan kenyamanan tetapi tidak memberikan jaminan.

Sesungguhnya solusi sudah dimulai oleh Sultan Ageng melalui proyek irigasi: bendung dan terusan selama lebih dari dua dasawarsa. Pekerjaan air mencakup dataran rendah Ci-Ujung dan Ci-Sadane. Sultan Ageng mentransformasikan

rawa menjadi lahan pertanian, memindahkan penduduk, dan menyediakan akses darat antara Banten dan Tangerang. Tetapi yang terpenting, sejak itu Banten mengurangi ketergantungan impor beras dari Jawa bagian tengah dan timur.

Proyek irigasi berdampak pada jalan darat yang berguna bagi mobilitas penduduk Banten dan Batavia. Pembangunan jalan pos antara Anyer dan Batavia yang diinisiasi oleh Daendels bisa jadi terinspirasi proyek Sultan Ageng. Tetapi Daendels-lah yang mendapat legacy. Peter Carey (2013) menyatakan bahwa kebijakannya merupakan reputasi yang membanggakan Eropa, sebagai jalan darat pertama yang menghubungkan Jawa. Bagaimana pun, kebijakan itu merupakan pembuka sumbat komunikasi darat hingga akuisisi VOC antara 1796 dan 1800 (Rees, 1880: 104).

Kehadiran Daendels memang tidak lama, tetapi idenya harus dilihat sebagai rintisan membangun konektivitas utara-selatan. Beberapa tahun setelah kepergiannya, banyak tenaga ahli Belanda dikirim ke seluruh Jawa untuk membuka jalan sekaligus mengekplorasi potensi ekonomi baru. J. Th. Bik (1823: 261) bersama dua orang pakar botani dan geografi, yaitu Van Hasselt dan Meaurevert, melakukan ekspedisi berisiko ke pesisir barat dan selatan Banten.

Demikian pula Brumund, seorang peminat budaya Jawa, mengunjungi Serang dan Banten Lama. Setelah melihat runtuhan Surosowan, ia melakukan perjalanan ke Ciomas, dilanjutkan ke Cimanuk, Pandeglang (Brumund 1840: 695). Dari perjalanan mereka, diketahui betapa potensi kawasan Gunung Karang, Pulosari, dan Aseupan, Teluk Lada, dan Ujung Kulon, serta kawasan Halimun-Kendeng menawarkan sumber ekonomi baru bagi Belanda (Gambar 4).

Antara Tangerang dan Serang

Sejak abad XVII, Batavia adalah point of departure ke segala arah. Brumund mencatat pentingnya percabangan Ci-Sadane menuju Banten. Dengan kuda pos ia menyusuri jalan darat, menyaksikan pegunungan Buitenzorg (Bogor) sebagai sumber utama Ci-liwung, Kali Angke, dan Ci-Sadane; menawarkan nuansa berbeda dari Batavia yang kian kumuh.

Di Tangerang ada yang disebut Mookervaart, percabangan sungai untuk memasok sepertiga aliran Ci-Sadane ke Batavia. Dari jaringan hilir tersedia akses ke hulu sungai antara Jasinga dan Desa Candi, batas Residentie Bantam dan Buitenzorg. Namun, banjir tahunan sering melanda Tangerang. Sungai masih menjadi sarana komunikasi utama (Brumund, 1840: 687). Banyak penduduk yang mendiami DAS Ci-Sadane menegaskan bahwa Tang-

erang adalah aglomerasi sungai. Di sinilah interaksi dan difusi budaya lintas etnik berlangsung; kerap menaikkan tensi sosial yang membutuhkan kendali pemerintah. Selepas Tangerang, perjalanan menyajikan lanskap berbeda pada lokus yang disebut bergzigt, sebuah dataran tinggi panoramic di latar selatan. Bergeser ke barat, aliran Ci-Manceuri, Ci-Durian, dan Ci-Ujung dari pegunungan selatan Banten adalah kendala di musim hujan, karena ketiga sungai menciptakan rawa belakang. Selama enam jam harus ditempuh untuk mencapai Serang. Brumund menghabiskan waktunya di Ciomas, seperti pernah dilakukan oleh J.D.R. van Breugel (1856) saat kunjungan ke Banten 1768 dan 1786

Sejak Serang menjadi pusat Residentie Bantam, perdagangan bergeser ke kota 'Banten Baru' yang kemudian menjadi point of departure ke arah timur dan selatan. G.P. Groenhof (1920), pembuat peta topografi, menjadi saksi ditinggalkannya Banten Lama oleh sebagian besar penduduk karena fasilitas publik beralih ke Serang. Untuk menggambarkan chaos itu, Banten dikenalkan sebagai Koeta Roeboeh, menggambarkan kerusakan parah Tasikardi yang pernah mendapat julukan Berg-meer (Chijs, 1881: 12). Kecuali masjid dan makam para sultan, semua struktur dan fasilitas kota menyisakan runtuhan. Maka dapat dipastikan, Serang pada paruh kedua abad XIX adalah marketplace untuk berbagai komoditas dari pedalaman.

Teh dan Kopi di Lereng Akarsari

Kawasan perbukitan selatan yang dahulu merupakan pemasok utama lada juga menjadi produsen beragam hasil bumi. Persawahan berteras di Ciomas ibarat amphi-theatersch (Brumund, 1840: 690). Nuansa yang sama juga dirasakan oleh Bik (1823), bahwa perbukitan Gunung Karang memendam potensi ekonomi bagi tanaman ekspor.

Tujuh belas tahun kemudian, Brumund (1840) membuktikan potensi kawasan itu, terutama pada perbukitan Cimanuk, antara Gunung Aseupan, Karang, dan Pulosari (Akarsari), dengan ditemukannya perkebunan teh pada ketinggian 2.200 kaki dpl, lengkap dengan pabrik pengolahannya. Hamparan kebun teh menempati 74 lokasi yang masing-masing ditanami 6.000 semak. Menarik dicatat bahwa pengolahan teh dipercayakan kepada penduduk setempat, sedangkan pengawas hanya datang sesekali ke lokasi (Brumund, 1840: 695). Selain teh, pada lereng Karang dan Pulosari juga terdapat perkebunan kopi. Jejaknya masih ditemukan hingga sekarang.

Dari gugusan Akarsari ada akses ke Caringin. Jika memutar ke Ciomas, tersedia jalan menuju Anyer, salah satu afdeeling setingkat asisten residen. Kecuali

pesisirnya yang dapat disinggahi kapal-kapal dari lautan jauh, Anyer juga menawarkan lanskap pegunungan di latar belakang. Penduduk sekitar berpartisipasi menyediakan berbagai kebutuhan terutama air dan bahan pangan (Bik, 1823: 261). Tidak diceritakan detilnya, tetapi Anyer telah membuat Bik dan kawan-kawan 'kerasan'. Di masa jeda mereka melakukan observasi ke Cidano (sekarang Rawa Dano), danau dari kaldera gunung api purba (Veth, 1882; Bronto, 2020). Perbukitan yang mengelilinginya dipenuhi oleh vegetasi rapat dalam naungan hutan lebat dengan habitat berbagai spesies herbarium di daerah vulkanik yang menjadi subjek riset Van Hasselt.

Jelajah Jalan Sunda

Bahwa Anyer adalah tempat yang baik di pesisir barat tak dapat disangkal, tetapi pelabuhan itu tidak lebih penting dari Karangantu, meskipun selalu berhubungan dengan seluruh dunia. Sulit untuk melacak faktanya, tetapi menarik apa yang dikatakan oleh Bik (1823: 261):

> *"De bevolking, die de voorbij varende schepen van vruchten, groenten enz. Voorziet, spreekt een mengelmoes van alle voornaamste talen en ziet het spoedig aan de vlag, of ze Hollandsch, Engelsen, Fransen, Portugeesch of Spaansch moet spreken."*
>
> [Penduduknya, yang memasok buah-buahan, sayuran dan (komoditas) lainnya. kepada kapal-kapal yang lewat, berbicara dalam berbagai bahasa dan diketahui dari benderanya, apakah mereka harus berbicara bahasa Belanda, Inggris, Prancis, Portugis, atau Spanyol].

Brumund juga mengeluhkan ketiadaan pos kuda di Anyer, hingga 'kereta' harus ditarik oleh beberapa tenaga upahan. Di Jalan Sunda itu, jarak 27 paal, menuju Caringin harus ditempuh dengan moda angkutan lain. Caringin, kedudukan Asisten Residen, menyediakan dataran luas. Di sini Brumund (1840: 701) dikagetkan oleh keberadaan kelompok arca Hindu dan peninggalan kuna lain di halaman rumah pajabat Belanda itu, yang menurut informasi lisan berasal dari Gunung Pulosari.

Akses lain yang terhubung dengan Jalan Sunda adalah jalur Caringin-Panimbang. Dari Caringin, rombongan Bik pergi menuju Ujung Kulon. Perjalanan antara Panimbang dan Tjesekat dipenuhi hutan lebat dan rawa tanpa menemukan satu pun kampung, kecuali didominasi oleh genangan lumpur yang meluap dari sungai Tjilatak, Tjimanahon, dan Tjiboendar. Setelah melewati banyak rintangan, mereka sampai di Patodja; kampung terakhir di Ujung Kulon. Di sanalah terjadi gempa bumi dahsyat, tepatnya pada tengah

malam 23 dan 24 Juli (Bik, 1823: 265). Bukan hanya itu, ancaman terdekat adalah hewan buas, ketika berada di sekitar Gunung Payung, tempat mereka berkemah. Beberapa jejak kaki harimau dan badak ditemukan di atas permukaan tanah.

Dari Ujung Kulon perjalanan dilanjutkan ke arah timur. Dimulai dari Cibinuangeun yang kaya ikan samudera, dengan kondisi jalan sangat buruk, ekspedisi dilanjutkan ke daerah Cilangkahan. Dari sinilah bermula perjalanan panjang, menyeberangi beberapa sungai besar, sampai di Kampung Madur (Bayah) yang penduduknya kebanyakan berasal dari Jasinga dan Bogor (Bik, 1823: 270). Menempuh akses berat, Van Hasselt jatuh sakit, membuatnya tidak mampu melanjutkan perjalanan. Setelah beberapa hari pemulihan, mereka menuntaskan perjalanan hingga Teluk Wijnkoops, Pelabuhan Ratu sekarang. Di sana tersedia kuda pos yang membawa mereka kembali ke Buitenzorg.

Menerobos Rimba Halimun dan Kendeng

Pegunungan Halimun dan Kendeng berada di bagian tengah Banten. Banyak etnograf Eropa menaruh perhatian pada budaya pedalaman di mana Kanekes dan Karang adalah fokus riset mereka. Di sana juga ditemukan jejak purba yang masih enigmatik: teras berundak, menhir, tapak kaki, dan juga relik Hindu (Gambar 5). Maka, selain merefleksikan elemen 'prasejarah' pada bangunan megalitik, juga pengaruh Hindu dan Buddha (Hoevell, 1845: 359-60; Fadillah, 2023: 17-19). Informasi Koorders (1869), seorang pendeta yang fasih berbahasa Sunda, berjasa bagi pengetahuan kita tentang genealogi, migrasi, kepercayaan, dan adat istiadat yang kontras dengan budaya pesisir. Elemen utama adalah tradisi huma sebagai 'pembeda' signifikan dari sawah yang demikian massal di dataran rendah.

Kesulitan akses ke pedalaman tergambar dari catatan perjalanan para penulis Belanda abad XIX. Juga Koorders, untuk mencapai pemukiman Baduy harus melewati Jasinga, Candi, hingga ke Warung Gunung, di mana Asisten Residen memfasilitasi perjalanan. Penetrasi Koorders ke pegunungan tengah adalah pengalaman menantang bagi orang Eropa lain dalam memasuki kawasan hutan primer. Yang bisa dipahami dari catatan perjalanannya adalah bahwa Koorders berangkat dari Warung Gunung, menembus kawasan Parung Kujang sampai di wilayah Gunung Kencana, di mana ia menemukan lahan yang disebut urut kebon pedes. Dari titik ini Koorders dan rombongan pejabat Lebak menemukan hulu Ci-Ujung dan aliran Ci-Simet, akses langsung ke pemukiman Baduy (Koorders, 1869: 315-316).

Jalur ini kemudian diikuti oleh peneliti lain mulai awal abad XX. Setelah

Bogor, Leuwiliang dan Jasinga, mereka sampai ke Candi, batas timur Residentie Bantam. Pennings (1902: 372) mencatat bahwa tradisionalitas Kanekes masih terpelihara dalam tradisi penduduk Karang di lereng Halimun. Perbedaannya, penduduk di lereng Halimun, yang mungkin berasal dari pemukiman kuna Guradog sudah menganut Islam.

Bagi penduduk setempat, melestarikan adat lama adalah bagian dari merawat 'titipan leluhur' yang dimanifestasikan dalam pranata budaya, terutama tradisi ngahuma yang terasosiasi dengan penghormatan terhadap Sanghyang Sri. Beberapa situs arkeologi yang 'dikaitkan' dengan tradisi itu ditemukan pada struktur batu berundak Sasaka Domas di Kanekes, situs Kosala di Lebak Gedong (Gambar 6), dan situs Cibedug di Citorek (Gambar 7); representasi budaya lokal di luar Kanekes, serta ritual seren taun; yang terpelihara sampai hari ini.

Benang merah yang menghubungkan pedalaman Banten dengan pegunungan Sunda di Jawa Barat tampak pada pemeliharaan pusat suci Arca Domas; poros hubungan mikro dan makrokosmos yang menjadi asas keseimbangan bagi kontinuitas Mandala (Hoevell, 1845; Pennings, 1902; Pleyte, 1909). Namun, bagaimana menghubungkan fenomena pedalaman Halimun dan Kendeng dengan pesisir utara pada masa kesultanan dan setelahnya? Banyak sudah penelitian dilakukan dan dengan pendekatan interdisipliner telah memperkaya pengetahuan kita tentang pegunungan selatan Banten.

Informasi awal dimulai dari Raffles (2008: 475) yang banyak mempengaruhi studi etnografi pada zamannya. Sebuah teori myth of origin kemudian dikembangkan dalam memahami migrasi ke pegunungan selatan. Namun, pertanyaannya bukan dari mana berasal, tetapi bagaimana komunitas terisolasi, lebih tepatnya 'isolasi diri' mengkonstruksi relasi ekonomi politik dengan determinan pesisir. Dalam konteks itu, pandangan Louis Berthe (1965) lebih menantang nalar.

Dengan menerapkan model oposisional, paradoks sosial dan tekno-ekonomi pesisir dengan padi sawah dan pedalaman dengan padi darat (huma) dapat dijelaskan. Dalam hal ini, kasus Baduy menunjukkan distinctive model fungsional hulu-hilir Bronson (1977) yang juga diterapkan oleh Manguin (2000) untuk kasus Sriwijaya, di mana kuasa hilir mengendalikan hulu, namun tidak stabil karena faktor eksternal. Model Berthe dalam hal ini condong ke pendekatan *histoire de longue durée* Braudel (1958), di mana hilir potensial berubah tetapi hulu lebih stabil dalam praktik.

Paradoks juga tampak pada penempatan hulu sebagai sumber ekstensifikasi pertanian pesisir. Dalam model kekerabatan Baduy, hulu menjadi 'yang tua'

(aînés) karena ikatan mitologis dengan tradisi huma. Cara pandang itu mengingatkan pada tesis Berthe (1965: 216-17) bahwa dunia terdekat (realitas) adalah dataran rendah di pesisir utara, ke mana seba tertuju, siapa pun pemimpinnya adalah 'yang muda' (cadets); pemegang mandat 'dunia atas'. Oleh karenanya, tidak ada pemisahan antara komunitas pedalaman dengan pesisir, semuanya berjalan baik seolah-olah gunung di selatan dan dataran di utara merupakan satu kesatuan luas yang terbagi menjadi dua entitas yang berlawanan, tetapi sesungguhnya saling melengkapi.

Integritas hulu dan hilir, menurut Berthe (1965: 217), menawarkan tiga kondisi paralel: mengurangi endogami dalam kekerabatan dan oposisi *aînés -cadets* dalam domain politik meningkatkan kuasa tetapi menurunkan status, dan adanya pengabaian larangan tertentu pada zona: panamping dan dangka dalam produktivitas. Ketiga kondisi itu sekarang mendapat tantangan dari gerakan 'modernisasi' yang telah menerobos jantung budaya Baduy, di mana perubahan sedang berlangsung, baik dalam domain politik, ekonomi maupun budaya (Suryani, 2021: 270).

Kesimpulan

Mengulas hambatan geografi dalam siklus sejarah bukan perkara mudah ketika diarahkan pada isu etnisitas *urang* Banten, karena kosmopolisme tidak statis dalam entitas post-modernism Banten. Di sini, durasi panjang hanya bisa digali dari kelampauan Banten. Oleh karena itu, konstruksi sosial Banten mesti diawali dari lapisan budaya teratas, pada mana pengetahuan kita cukup memadai.

Dalam historiografi Banten, pergantian rezim kerap mengeliminasi simbol kuasa lama. Mutasi politik memastikan batas geografis, urbanisasi dan reorientasi ekonomi, membuat makna l'aire culturel Jawa-Islam terdegradasi. Itu berarti Banten mengalami transisi signifikan, di mana mode budaya lama diadaptasikan pada selera Eropa. Serang kemudian menjadi aglomerasi kolonial; paradoks dengan Surosowan dan Paseban sebagai ruang interaksi kultural empat abad sebelumnya.

Transformasi Serang menjadi lokus masif Europeesche stijlen, diikuti oleh Pandeglang dan Lebak sebagai miniatur Batavia, mengisyaratkan betapa semangat Renaisan Eropa meminimalkan tradisi lama, mengharuskan adaptasi keras pada situasi sosial baru. Tetapi Residentie Bantam bukan sekadar lukisan geografis; alih-alih legenda nomenklatur peta abad XIX, sesungguhnya Banten merupakan okupasi geografi selama dua milenium, yang menampakkan self-identification untuk membedakan *urang* Banten atau wong Banten sebagai *wong kitĕ*,

dalam aspek primordial dan instrumental vis-à-vis dengan wong lian; pembawa identitas lain.

Namun, gambaran etnografi terikat dengan jejak kuna Banten dari lapisan terbawah sekuensi budaya. Diaspora Austronesia, India, Cina dan juga Jawa merupakan elemen penting dalam durasi panjang. Konjungtur ekonomi di jaringan maritim Asia Tenggara pada 'awal zaman dagang' dan selama *spice boom* telah mengubah tatanan sosial dalam okupasi pesisir utara. Akan tetapi, tekanan kapitalisme telah mentransformasikan Banten ke dalam sekat-sekat agama, etnik, bahasa, dan tradisi yang menimbulkan dualisme pesisir dan pedalaman.

Siklus sejarah dengan demikian telah mengubah formasi sosial *urang* Banten, tetapi tidak dalam geografi, di mana pesisir utara tetap dalam posisi strategis dan pedalaman sebagai zona sumberdaya. Penaklukan dan dominasi memang membawa disintegrasi teritorial, tetapi geografi merupakan basis kesinambungan identitas kultural *urang* Banten. Bahkan, identitas itu membangkitkan efek sentripugal menghadapi rezim baru hingga jauh ke pedalaman. Dalam konteks geografi itulah dualisme utara dan selatan bukan merupakan penyekat etnik, tetapi menjadi wadah identitas kolektif yang menguatkan integritas *urang* Banten melewati fase siklik selama sepuluh abad.

Pengaruh geografi dalam sejarah durasi panjang tampak pada fakta bahwa ekonomi politik memang merupakan motor konfigurasi etnik. Berada di atas fondasi alamiah, Laut Jawa, Selat Sunda, sungai, dataran rendah, dan pegunungan bukan semata nature's gift melainkan properti sosial bagi okupasi jangka panjang. Pesisir dan pedalaman telah menjadi ruang heterogen tekno-ekonomi, religi, pranata sosial dan kedwibahasaan: Sunda dan Jawa. Pada kanvas geografi itulah tumbuh milestone Banten dalam sekuensi temporal: harmoni mikro dan makrokosmos, agraris dan perdagangan, pemerintahan lokal dan formal, heroisme dan persistensi *urang* Banten hingga sekarang.

Kesimpulan kita bertumpu pada dialektika, bahwa ketika perubahan rezim sosial terjadi di pesisir, struktur geografi dan budaya pedalaman bertahan pada watak alaminya. Namun, manakala globalisasi menyasar ruang geo-kultural, mungkin depresi akan terulang yang bisa jadi memicu perubahan identitas. Di sinilah pentingnya studi interdisipliner untuk merumuskan struktur dinamis *urang* Banten. Siklus sejarah dengan demikian harus dilihat sebagai dinamika jangka panjang. Apabila sejarah adalah the memory of things said and done, mengingat masa lalu artinya bersiap menghadapi yang akan terjadi. Jika kontemplasi bukan kesia-siaan, maka nalar sejarah adalah tindakan masa depan.

Referensi

Alves Jorge, D. S. (1994). L'inscription du padrão de Banten (1522). *Archipel*, 47, 23–34.

Atsushi, O. (2008). Cooperation, compromise, and network-making: State-society relationship in the Sultanate of Banten, 1750–1808. *Southeast Asia - History and Culture*, 37, 137–156.

Barros, J. de. (1945–1946). *Asia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente* (Vol. IV(I), updated by H. Cidade). Lisbonne.

Becker, C. (1932). Everyman his own historian. *The American Historical Review*, 37(2), 231–236.

Berthe, L. (1965). Aînés et cadets, l'alliance et la hiérarchie chez les Baduy (Java Occidental). *L'Homme*, 5(3–4), 189–223.

Bik, J. T. (1823). Aanteekeningen op eene reis door het westelijk gedeelte van de residentie Bantam, met de heeren van Hasselt en Meaurevert in het jaars 1823. *TBG*, 17(5), 260–276.

Boomgaard, P. (2002). From subsistence crises to business cycle depressions, Indonesia 1800–1940. *Coping with Crisis in Indonesia Comparative, Local and Historical Dimensions*. Itinerario.

Boomgaard, P. (2007). *Southeast Asian, an environmental history*. California: ABC-CLIO.

Bosch, F. D. K. (1941). Een Maleische inscriptie in Het Buitenzorgsche. *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 100, 49–53.

Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II* (3 vols.). Paris: Armand Colin.

Braudel, F. (1958). Histoire et sciences sociales: La longue durée. *Annales Economies, sociétés, civilisations*, 13(4), 725–753.

Breugel, J. D. R. van. (1856). Bantam in 1786. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 5, 107–170.

Bronson, B. (1977). Exchange at the upstream and downstream ends: Notes toward a functional model of the coastal state in Southeast Asia. In K. L. Hutterer (Ed.), *Economic exchange and social interaction in Southeast Asia: Perspectives from prehistory, history, and ethnography* (pp. 39–52). The University of Michigan.

Bronto, S. (2020). *Geologi Gunung Api Purba*. Jakarta: Badan Geologi, Kemen-

terian ESDM.

Brumund, J. F. G. (1840). Een reisje door de Residentie Bantam. *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie*, 3(2), 687–705.

Brumund, J. F. G. (1868). *Bijdragen tot de kennis van het Hindoeïsme op Java*. Batavia: Lange & Co.

Bulbeck, D. (2017). Traditions of jars as mortuary containers in the Indo-Malaysian Archipelago. In P. J. Piper, H. Matsumura, & D. Bulbeck (Eds.), *New perspectives in Southeast Asian and Pacific prehistory*. Canberra: ANU Press.

Carey, P. (2013). Daendels and the sacred space of Java, 1808–11. *Political Relations, Uniforms and the Postweg*.

Chijs, J. A. van der. (1881). Oud-Bantam. *Tijdschrift voor Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 26, 1–62.

Cortemünde, J. P. (1953). *Dagbog fra-en Ostiendiefart 1672–1675*. Kronborg: Sohistoriske Skriften.

Cortesaõ, A. (1944). *The Suma Oriental of Tomé Pires: An account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512–1515* (Vol. 1). London: Hakluyt Society.

Djajadiningrat, H. (1983). *Tinjauan kritis tentang Sajarah Banten*. Jakarta: Djambatan.

Fadillah, M. A. (2021a). *Dari Sunda menuju Banten: Esai-esai arkeologi etnisitas*. Serang: Untirta Press.

Fadillah, M. A. (2021b). Investigation of the early traces of pepper trading in Banten area, West Java. *Walennae: Jurnal Arkeologi Sulawesi Selatan dan Tenggara*, 19(2), 77–100.

Fadillah, M. A. (2023). Refleksi budaya pra-Islam di pedalaman Banten: Tafsir arkeologi-sejarah. In S. Al-Qurtubi & T. Kholiluddin (Eds.), *Relasi agama dan adat di Indonesia*. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama.

Filipe, F. R. T. L. (1979). Les Portugais dans les mers de l'Archipel au XVIe siècle. *Archipel*, 18, 105–125.

Fuller, D. Q., Nicole, N. B., Tom, H., & Robin, A. (2011). Across the Indian Ocean: The prehistoric movement of plants and animals. *Antiquity*, 85, 544–558.

Gilboa, A., & Dvory, N. (1915). On the beginnings of South Asian spice trade with the Mediterranean region: A review. *Radiocarbon*, 57(2), 265–283.

Groenhof, G. P. (1920). *Enkele geschiedkundige plaatsen in Bantam*. Topographis-

che Inrichting Batavia.

Guillot, C. (1989). Banten en 1678. *Archipel*, 37, 119–151.

Guillot, C. (1991). La nécessaire relecture de l'accord Luso-Soundanais de 1522. *Archipel*, 42, 53–76.

Guillot, C. (1992). Libre entreprise contre économie dirigée: Guerres civiles à Banten, 1580–1609. *Archipel*, 43, 57–72.

Guillot, C. (1995). La politique vivrière de Sultan Ageng (1651–1682). *Archipel*, 50, 83–118.

Guillot, C., Lukman, N., & Sonny, W. C. (1996). *Banten sebelum zaman Islam: Kajian arkeologi di Banten Girang 932–1526*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Guillot, C., & Others. (2003). *Histoire de Barus: Le site de Lobu Tua II, étude archéologique et document*. Paris: Association d'Archipel – EHESS.

Hageman, J. (1869). Geschiedenis der Soenda-Landen. *Tijdschrift voor Indische Taal, Land- en Volkenkunde*, 17, 193–251.

Hall, K. R. (2014). European Southeast Asia encounters with Islamic expansionism, circa 1500–1700: Comparative case studies of Banten, Ayutthaya, and Banjarmasin in the wider Indian Ocean context. *Journal of World History*, 25(2–3), 229–262.

Hao, C., et al. (2012). Modeling the potential geographic distribution of black pepper (*Piper nigrum*): Asia using GIS tools. *Journal of Integrative Agriculture*, 11(4), 593–599.

Haren, O. Z. van. (1979). *Agon, sulthan van Bantam* (G. C. de Waard, Ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Heekeren, J. H. van. (1856). De laaste investiture van eenen Bantamscheen Sultan. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 5(1), 363–398.

Heekeren, H. R. van. (1956). Note on a proto-historic urn-burial site at Anjar, Java. *Anthropos*, 51, 194–200.

Henley, D. (2015). Ages of commerce in Southeast Asian history. In D. Henley & H. Schulte Nordholt (Eds.), *Environment, trade and society in Southeast Asia: A longue durée perspective* (pp. 120–132). Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde.

Hirth, F., & Rockhill, W. W. (1911). *Chau Ju-Kua: His work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.

Hodder, I. (2014). The entanglements of humans and things: A long-term view. *New Literary History*, 45, 19–36.

Jones, S. (1997). *The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and present*. London-New York: Routledge.

Kartodirdjo, S. (1966). *The peasants revolt of Banten in 1888, its conditions, course and sequel: A case study of social movements in Indonesia* (Doctoral dissertation). Universiteit van Amsterdam.

Koorders, D., & Meinsma, J. J. (1869). Iets uit de nalatenschap. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 16(2–3), 253–397.

Kristofery, L., Murtilaksono, K., & Baskoro, D. P. T. (2019). Simulasi perubahan penggunaan lahan terhadap karakteristik hidrologi daerah aliran sungai Ciliman. *Jurnal Ilmu Tanah dan Lingkungan*, 21(2), 66–71.

Lieberman, V. (2003). *Strange parallels: Southeast Asia in global context, c. 800–1830 (Vol. 1, Integration of the Mainland)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lieberman, V. (2009). *Mainland mirrors: Europe, Japan, China, South Asia and the Islands*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lodewycksz, W. (1915). D'eerste boek: Historie van Indien vaer inne verhaelt is de avontueren die Hollandtsche schepen bejeghent zijn. In G. P. Rouffaer & J. Ijzerman (Eds.), *De eerste schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indie onder Cornelis de Houtman, 1595–1597* (pp. 139–156). The Hague: Nijhoff for Linschoten-Vereeniging.

Lombard, D. (1996). *Nusa Jawa silang budaya* (Vols. 1–3). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Manguin, P.-Y. (2000). Les cités-États de l'Asie du Sud-Est côtière. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 87(1), 151–182.

Miksic, J. N. (1992). Artifact and site museum in Banten Lama. *SPAFA Workshop on Archaeological Conservation*, Serang.

Niemeijer, H. E. (2019). Tatkala timur menjumpai barat: Laporan pertemuan antara Gubernur Jenderal Joan van Hoorn dengan Sultan Zainal Abidin di Teluk Banten 5 Agustus 1708. In F. X. Domini B. B. Hera (Ed.), *Urip iku urub* (pp. 257–278). Jakarta: Kompas Media Nusantara.

Pennings, A. A. (1902). De Badoewi's in verband met enkele oudheiden in de Residentie Bantam. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 45, 370–386.

Pleyte, C. M. (1909). Artja Domas, het zielenland der Badoej's. *Tijdschrift voor*

Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde, 51, 494–526.

Poerbatjaraka, R. Ng. (1926). De Batoe-Toelis bij Buitenzorg (De Tjarita Parahijangan). *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 66, 413.

Raffles, T. S. (2008). *The history of Java* (Terj. Indonesia). Jakarta: Penerbit Narasi.

Rees, O. van. (1880). Overzigt van de geschiedenis der Preanger-Regentschappen. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten-en Wetenschappen*, 39, 145–156.

Reid, A. (1988). *Southeast Asia in the age of commerce* (Vol. II). New Haven: Yale University Press.

Reid, A. (1990). The seventeenth-century crisis in Southeast Asia. *Modern Asian Studies*, 24(4), 639–659.

Reid, A. (1995). Humans and forests in pre-colonial Southeast Asia. *Environment and History*, 1(1), 93–110.

Serrurier, L. (1900). Kaart van Oud-Bantèn (Bantam). Tijdschrift van Nederlandsch-Indië voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, 46, 257–262.

Solihuddin, T., Prihantono, J., Mustikasar, E., & Husrin, S. (2020). Dinamika perubahan garis pantai di perairan Teluk Banten dan sekitarnya. *Jurnal Geologi Kelautan*, 18(2), 73–85.

Stavorinus, J. S. (1793). Vertrek van Batavia, naar Bantam (Derde Hoofdstuk). *Reize van over de kaap de goede hoop, naar Batavia, Bantam, Bengalen, Gedaan in de jaaren 1768 tot 1771*. Leyden: A. en J. Honkoop.

Sukendar, H., et al. (1982). Laporan survei Pandeglang dan ekskavasi Anyar, Jawa Barat 1979. *Berita Penelitian Arkeologi*, 28. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Suryani, A. J. (2021). *From respected hermits to ordinary citizens: The conversion of the Baduy, ethnicity, and politics of religion in Indonesia (1977–2019)* (Doctoral dissertation, Universiteit Leiden).

Talens, J. (1993). Ritual power: The installation of a king in Banten, West Java, in 1691. *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 149(2), 333–355.

Thomaz, L. F. R. (1979). Les Portugais dans les mers de l'Archipel au XVIe siècle. *Archipel*, 18, 105–125.

Tjandrasasmita, U. (1976). *Sultan Ageng Tirtayasa, musuh besar Kompeni*. Jakarta: Yayasan Kebudayaan Nusalarang.

Tricht, B. van. (1932). Verdere mededeelingen aangaande de Badoejs en de steen-

cultuur in West Java. *Djawa*, 12, 176–185.

Veth, P. J. (1882). *Java, geographisch, ethnologisch, historisch* (Derde Deel). Haarlem: De Erven F. Bohn.

Wade, G. (2009). An early age of commerce in Southeast Asia, 900–1300 CE. *Journal of Southeast Asian Studies*, 40(2), 221–265.

Wisseman-Christie, J. (1998). Javanese markets and the Asian sea trade boom of the tenth to thirteenth centuries A.D. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41(3), 344–381.

Warisan Kesultanan Banten: Narasi, Situs Arkeologi, dan Artefak 'Keruntuhan' Kesultanan Banten

Adieyatna Fajri

Pendahuluan

Apa gunanya mengingat kekalahan? Kita sering mendengar ungkapan bahwa 'sejarah ditulis oleh pemenang'. Sejarah, dalam sifatnya yang paling patriarkis, adalah kisah-kisah tentang kemenangan. Namun, pada dasarnya, ketika sejarah menulis tentang kemenangan, pada saat yang sama ia juga sedang berbicara tentang hal lainnya, yaitu kekalahan. Dalam ingatan manusia, kekalahan dan kemenangan adalah dua sisi mata uang. Kemenangan meniscayakan adanya kekalahan sebagaimana keruntuhan *(rupture)* juga meniscayakan adanya 'kehidupan kembali' *(renewal)* (Home, 2008).

Meskipun demikian, ingatan manusia sangat selektif. Ia mengingat sesuatu sekaligus melupakan hal lain dalam waktu yang sama.[1] Ini tidak berarti 'yang dilupakan' menjadi hilang. Ia hanya disimpan hingga pada saat yang lain diingat kembali (Bijl, 2018). Maka, tidak seperti kemenangan, membicarakan kekalahan seringkali dianggap tabu karena ia membuka luka lama. Kita memiliki perbendaharaan narasi sejarah tentang kejayaan dan kemenangan yang jauh lebih banyak daripada mengenai kekalahan dan kehilangan. Masa kegemilangan Kesultanan

1 Untuk melihat proses kerja memori dan bagaimana proses mengingat dan melupakan tidak dipahami secara dikotomis tetapi secara simultan dalam membentuk narasi, lihat Brockmeier (2002).

Banten pada abad ke-17, ketika Banten menjadi pusat perdagangan sekaligus syiar agama Islam di Jawa, dan bahkan di Nusantara, ada di setiap bab dalam buku sejarah.[2] Namun, tidak dengan kekalahan dan keruntuhannya.[3]

Bab ini tidak mendiskusikan bagaimana situs maupun artefak arkeologis membantu kita merekonstruksi episode keruntuhan Kesultanan Banten. Akan tetapi, tentang bagaimana data arkeologi digunakan untuk memaknai keruntuhan tersebut. Alih-alih berbicara tentang manusia di masa lalu, saya lebih tertarik untuk menggunakan data arkeologi sebagai lensa untuk memahami manusia di masa kini.

Ketika berbicara tentang masa kini, bab ini mengadopsi proposisi yang disodorkan oleh mazhab *the archaeology of contemporary era*. Gerakan yang berkembang sejak awal 2010-an ini berusaha mendobrak kemapanan ilmu arkeologi dengan tanpa meninggalkan landasan epistemologinya dalam melihat hubungan manusia dengan budaya material. Arkeologi kontemporer membalik tradisi ilmu 'kepurbakalaan' dengan mengkaji 'kemodernan'. Melalui pembalikan *(reversal)* kerangka waktu, arkeologi kontemporer mengajukan pertanyaan dan memperluas gagasan tentang makna budaya material pada kehidupan manusia masa kini (Gonzàlez-Ruibal, 2019). Usaha ini menghasilkan refleksi yang memicu diskusi tentang hubungan antara budaya material dengan identitas sosial, budaya pop, dan memori kolektif (lihat Graves-Brown dan Schofield, 2011; Schofield dan Rellensman, 2015). Dalam bab ini pula, refleksi terhadap data arkeologi akan menghasilkan berbagai irisan dengan isu-isu seputar politik memori, kritik warisan budaya, museum, *state formation*, dan tentu saja identitas sosial.

Sementara warisan tak berwujud *(intangible)* Kesultanan Banten telah banyak didiskusikan, menyangkut tradisi keagamaan atau karakter, warisan berwujud *(tangible)* nya sejauh ini masih menjadi wilayah otoritas disiplin arkeologi yang

2 Masa kejayaan Kesultanan Banten dibahas dengan cukup detail pada berbagai karya publikasi, terutama menyangkut perannya di 'jalur rempah' abad ke-16 – ke-17. Lihat 'Bab IV: Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota' dalam Tjandrasasmita (ed.) (1981), Yoseph (2001), dan Untoro (2006).

3 Banten sering diasumsikan sudah 'tunduk' pada kepentingan VOC sejak perjanjian yang ditandatangani pada 1752. Akan tetapi, beberapa penelitian terakhir menunjukkan dinamika yang tidak sederhana. Banten hingga periode sebelum kedatangan Daendels masih memiliki supremasi baik bersifat simbolik (Bontharm, 2003), maupun dalam intervensi dan manuver terkait pengelolaan lada dan suksesi kekuasaan (Atsushi, 2006).

menitikberatkan kajian terhadap rekonstruksi masa lalu.[4] Oleh karena itu, bab ini mencoba menawarkan cara lain, yaitu dengan melihat interaksi antara warisan berwujud tersebut dengan *urang* Banten masa kini, dan lebih luas lagi dalam konteks pasca-kolonial Indonesia.

Seperti yang akan dijabarkan dalam bab ini, saya berpendapat bahwa warisan Kesultanan Banten tidak hanya dilihat sebagai produk akal budi manusia, tetapi juga elemen yang membentuk *urang* Banten. Dengan melihat interaksi antara manusia dengan obyek, dan pergerakan obyek dari satu lokus geografi ke lokus yang lain, dan dari satu periode ke periode lain, saya mengevaluasi kedudukan peninggalan arkeologi bagi masyarakat Banten, dan lebih luas bagi bangsa (atau negara?) Indonesia. Dapat dikatakan ini adalah tujuan yang cukup ambisius. Untuk itu, tanpa bermaksud melakukan 'hal besar dalam ruang kecil', saya berfokus pada kajian data arkeologi dengan menggunakan pisau analisis dalam kajian memori kolektif.

Dengan sendirinya tujuan bab ini tentu saja bukan untuk membuka luka lama, atau mengungkit peristiwa sejarah yang 'traumatis', atau lebih jauh, memupuk sentimen terhadap anasir-anasir 'kolonial'. Bab ini menunjukkan fenomena mengenai konflik memori tentang bagaimana peristiwa diingat dan bagaimana situs arkeologi dan artefak yang merupakan saksi peristiwa tersebut membantu mengingat (atau justru membelokkan?) ingatan. Bab ini diharapkan dapat memberi kontribusi bagi pemahaman tentang bagaimana peninggalan arkeologi didefinisikan dan mendefinisikan *urang* Banten.

4 Banten adalah salah satu wilayah pengkajian arkeologi yang paling intensif dan ekstensif di Indonesia sejak masa kolonial hingga sekarang. Di antara penelitian yang pernah dilakukan antara lain: laporan kekunaan Banten masa kolonial (Verbeek dan Krom, 1914); makam Sultan di Pangkalan Angka dan Kenari (Perquin, 1913); Benteng Speelwijk (Van den Wal, 1929); rekonstruksi awal tentang Keraton Surosowan (Nurhadi, 1982); topik arkeologi perkotaan di Banten (Ambary, 1977, 1980a, 1980b, dan 1995; Michrob, 1987 dan 1997); Banten Girang (Guillot, dkk., 1995, 1996, 1997); ekonomi (Ongkodharma, 1998); keramik dan porselen (Sakai dan Harkatiningsih, 2002); gerabah (Wibisono dan Guo, 2012); makanan dan pola konsumsi (Ueda, 2015; Wibisono dan Ueda, 2016); situs Keraton Surosowan (Permana, 2004); dan situs Lawang Abang (Fadhillah, 2023). Sementara itu, penelitian terkait pelestarian arkeologi di Banten telah sangat intensif dilakukan, misalnya oleh Rahardjo (2011) dan Untoro (2015). Namun, penelitian terkait pengelolaan warisan budaya tersebut masih bersifat object-oriented, artinya berfokus pada kelestarian obyek arkeologi.

Memori Kolektif: Narasi, Situs Arkeologi, dan Artefak

Dalam kajian memori kebudayaan, konsep tentang 'memori kolektif' *(collective memory),* pertama kali diformulasikan oleh Maurice Halbwach, murid dari sosiolog Prancis tersohor, Emile Durkheim. Pada periode 1920-an, Halbwach mengaitkan antara konsep ingatan kolektif dengan kerangka sosial *(social framework).* Yang dimaksud sebagai kerangka sosial di sini adalah semacam *mental template* atau skema yang dimiliki setiap individu yang dibentuk oleh ruang sosial di mana ia berada. Struktur mental ini terbentuk melalui beragam pola interaksi, komunikasi, dan berbagai bentuk hubungan timbal balik individu di dalam kelompoknya. Halbwach meyakini bahwa kerangka sosial ini menentukan bagaimana memori, bahkan yang bersifat sangat individu, pada kenyataannya terkait dengan lingkungan sosial yang luas (Halbwach, 1992).

Mengingat setiap individu memiliki lebih dari satu lingkungan sosial, oleh karenanya memiliki identitas yang beragam pula, maka konsep memori kolektif yang ditawarkan Halbwach ini bersifat tidak tunggal *(multiple).* Meskipun demikian, Halbwach berargumen bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk menjadi bagian dari kelompok yang bersifat homogen dan cenderung tertutup. Di sinilah letak kritik terbesar bagi konsep memori kolektif yang ditawarkan oleh Halbwach. Alih-alih memformulasikan konsep yang membantu kita memahami memori dari sebuah kelompok masyarakat, Halbwach justru mendislokasi kelompok tersebut dari *influx* pengaruh eksternal (Rohtberg, 2005: 362).

Pierre Nora (1996) berusaha mengatasi kelemahan konsep tersebut dengan menawarkan apa yang ia sebut sebagai *'lieu de mémoire'* atau situs memori. Konsep ini mengacu pada proses eksternalisasi dan simbolisasi dari ingatan dalam wujud-wujud konkret seperti obyek, monumen, tempat-tempat bersejarah, maupun berbagai narasi yang bersifat verbal. Dalam kajiannya terhadap obyek dan monumen di Perancis, proses eksternalisasi dan simbolisasi memori dibentuk oleh narasi mengenai konsep bangsa-negara *(nation-state)*. Dengan kata lain, berpijak pada gagasan yang diajukan Halbwach, Nora menegaskan bahwa kerangka sosial yang paling berperan dalam pembentukan memori adalah negara *(nation).*

Arkeolog Jerman, Jan Assmann (1995) membangun konsep sistematis memori kolektif yang diusulkan oleh Halbwach dan Nora dalam dua kategori: memori komunikatif *(communicative memory)* dan memori kebudayaan (cultural memory). Memori komunikatif merujuk pada definisi memori kolektif dalam pandangan Halbwach, yaitu sebagai produk dari interaksi sehari-hari, terefleksikan

dalam sejarah lisan, cerita tutur, dan sejenisnya. Di sisi lain, memori kebudayaan dibentuk oleh *grand narrative* (narasi besar), yang agennya, sebagaimana pendapat Nora, adalah negara. Memori kebudayaan dengan demikian dapat diamati dalam narasi-narasi yang dimunculkan oleh institusi yang merupakan kepanjangan tangan dari negara, seperti lembaga pendidikan ataupun museum.

Melalui pendekatan memori kolektif, bab ini membandingkan dan menjelaskan bagaimana satu peristiwa besar dalam sejarah Kesultanan Banten diingat dari sisi memori komunikatif dan memori kebudayaan. Peristiwa sejarah yang dimaksud adalah penghancuran Keraton Kesultanan Banten oleh pemerintah kolonial yang dipimpin oleh Gubernur Jenderal Herman William Daendels pada 1808 yang secara *de facto* mengakhiri supremasi simbolik Kesultanan Banten. Meskipun gelar sultan masih diperkenankan dipakai hingga 1832, secara kultural legitimasi kekuasaan Kesultanan Banten dapat dikatakan telah hilang seiring dengan hilangnya keraton sebagai pusat politik dan kebudayaan.

Mengadopsi metode yang digunakan oleh Pierre Nora dalam *'Les Lieux de Mémoire'*, saya melakukan eksplorasi terhadap narasi peninggalan arkeologi yang menjadi bagian dari peristiwa keruntuhan Kesultanan Banten tersebut, yaitu Situs Keraton Surosowan dan pusaka-pusaka yang dijarah oleh rezim kolonial yang sekarang menjadi bagian koleksi dari Museum Nasional Indonesia (MNI) di Jakarta.[5] Kedua kategori peninggalan arkeologi ini, situs dan artefak, adalah warisan yang nyata dari Kesultanan Banten.

Situs Keraton Surosowan yang terletak di Kelurahan Banten, Kecamatan Kasemen, Kota Serang menjadi bagian dari denyut nadi kehidupan *urang* Banten. Pengamatan sekilas terhadap situs yang juga terdaftar sebagai Cagar Budaya Nasional ini menunjukkan peran bagi terciptanya berbagai artikulasi kebudayaan, mulai dari mobilitas sosial, aktivitas ekonomi, seremoni keagamaan, hingga ekspresi politik.[6] Interaksi yang intim antara masyarakat (khususnya yang tinggal di area sekitar situs dan di kawasan Banten Lama) dengan situs reruntuhan keraton menumbuhkan ikatan emosional yang begitu kuat. Ikatan ini terefleksikan dalam beragam narasi dan ingatan kolektif masyarakat terhadap masa lalu leluhur mereka: Kesultanan Banten. Ingatan kolektif masyarakat Banten terhadap situs Keraton

5 Metode yang sama pernah diaplikasikan oleh Bloemberger dan Eickhoff (2015) untuk melihat proses pembentukan heritage di Banten berdasarkan laporan-laporan pada masa kolonial.

6 Hal ini tercermin misalnya dalam kegiatan seremonial yang disponsori oleh Pemerintah Daerah Provinsi Banten dalam 'Festival Surososowan'.

Surosowan ini dapat kita sebut sebagai memori komunikatif.

Di sisi lain, pusaka-pusaka Kesultanan Banten yang dirampas oleh rezim kolonial telah terdislokasi dari tempat di mana masyarakat Banten berpijak. Mereka berpindah tempat. Pusaka-pusaka ini sekarang berada jauh di Jakarta. Di ruang khazanah koleksi emas Museum Nasional, dengan pengawasan keamanan yang ketat, pusaka-pusaka ini disusun berjejer rapi dalam sebuah kotak kaca. Perpindahan tempat dari sebuah artefak berimplikasi pada perubahan makna yang dimilikinya (Shatanawi, 2022). Saat ini, pusaka-pusaka Kesultanan Banten menjadi bagian dari narasi besar yang didengungkan oleh Museum Nasional. Narasi tersebut tidak dapat dipisahkan dari peran Museum Nasional, sebagaimana tercermin dari visi yang mereka miliki, yakni sebagai pilar identitas jati diri bangsa Indonesia. Memori kolektif yang terbentuk dari narasi pusaka Kesultanan Banten di Museum Nasional, dalam bab ini, dilihat sebagai memori kebudayaan.

Selain mengungkap dinamika dalam konflik memori, antara yang bersifat organik dan rekayasa, bab ini juga berusaha memberi penekanan pada dimensi politik dalam arkeologi. Saya meyakini bahwa makna dari data arkeologi tidak pernah bersifat netral. Terlebih dalam ruang pasca-kolonial seperti saat ini, data arkeologi dapat digunakan untuk melanggengkan narasi tertentu (Shanks, 2006; Goode, 2007; McGuire, 2008), mendorong mobilisasi politik (Samuels, 2018), maupun menjadi alat kritik terhadap hegemoni kekuasaan (González-Ruibal, 2018). Dengan demikian, tantangan bagi arkeolog saat ini tidak hanya melakukan ekskavasi 'tanah' dan melakukan produksi pengetahuan yang diklaim 'obyektif', tetapi juga melakukan ekskavasi 'epistemik/politik-pengetahuan' yang secara kritis mengevaluasi klaim obyektif tersebut.

Situs Keraton Surosowan

Narasi Sejarah

Hamparan tanah dengan struktur geometris menonjol dengan bentuk *diamond* (intan)[7] di keempat sudutnya saat ini dikenal sebagai Situs Keraton Suroso-

7 Sejak runtuh akibat konflik dari 1680-1683 antara Sultan Haji dan Sultan Ageng Tirtayasa, Keraton Surosowan diperkuat dengan benteng keliling dan empat bastion dengan bentuk belah ketupat (diamond) (Ricklefs, 2001: 106-107). Dalam arsip kolonial Belanda, keraton ini kemudian lebih dikenal dengan sebutan Fort Diamant (Fort Diamond/Benteng Intan).

wan (untuk selanjutnya disingkat SKS).[8] Tepat berada di depan *landmark* utama Kawasan Banten Lama, yaitu masjid Agung Kesultanan Banten, SKS bukan saksi bisu runtuhnya Kesultanan Banten. Sebaliknya, situs ini mengingatkan kita tentang represi dan kekejaman rezim kolonial. Keraton Surosowan adalah istana kerajaan pertama di Indonesia dan satu-satunya di Jawa yang dibumihanguskan oleh rezim kolonial. Kehancuran Keraton Surosowan adalah sejarah tentang kehilangan, tapi apakah itu juga berarti kekalahan dan masa kelam?

Tanggal 16 November 1808, saat matahari mulai tergelincir di ufuk barat, setelah menempuh 25 jam perjalanan dari Batavia, konvoi pasukan militer rezim Daendels tiba di Surosowan.[9] Tidak kurang dari 700 prajurit infanteri, 200 granat, 60 unit pasukan kavaleri, satu kompi artileri berkuda, 12 meriam, dan 2 meriam besar, telah disiapkan dalam aksi militer tersebut.[10] Ekspedisi militer tersebut adalah misi hukuman untuk menuntut balas kematian Komandan De Puy yang diutus oleh Daendels menghadap Sultan dua hari sebelumnya. Pembunuhan terhadap De Puy dianggap sebagai perbuatan paling sadis dan pengkhianatan terbesar dari penguasa lokal terhadap pemerintah kolonial.[11]

Dengan mengenakan pakaian patriot kebesarannya sembari mengendarai kuda, Daendels sendirilah yang memimpin serangan tersebut. Daendels dan konvoi pasukan militernya perlahan merangsek memasuki istana di mana rakyat Banten tidak berdaya dan hanya bisa membukakan jalan bagi mereka ('T Veer, 1962: 148). Setibanya di dalam istana, Daendels bergegas mendatangi Sultan Mutakin (berkuasa 1804-1808) di singgasananya. Di kursi tahtanya, Sultan terlihat rapuh tanpa mendapatkan dukungan dari orang-orang terdekatnya. Ketika Sultan mengulurkan tangannya untuk berjabat tangan, Daendels menyahutnya dengan cepat dan menggenggamnya dengan erat. Tangan Sultan kemudian ditarik hingga ia terjungkal dari posisinya. Daendels mengambil alih singgasana sang Sultan dan seketika ia berucap: 'Nu ben ik Sultan!' (Saat ini, Aku adalah Sultan!).

Bertindak sebagai penguasa, Daendels memutuskan bahwa mulai saat itu

8 Penelitian terhadap situs Keraton Surosowan telah intensif dilakukan. Lihat Permana (2004a dan 2004b), dan Pasaribu (2022).

9 *Orde van den dag*, 21 November 1808.

10 *Orde van den dag*, 21 November 1808.

11 Frasa kata yang digunakan Daendels: *'wreedaardigste en verraderlijkste', Inlijving van het rijk Bantam,* 22 November 1808.

Kesultanan Banten adalah domain dari Kerajaan Belanda. Patih Wargadirja yang dianggap sebagai dalang perlawanan dan pembunuhan terhadap De Puy dieksekusi mati dan jasadnya dibuang ke sungai.[12] Puncaknya, istana Kesultanan Banten dihancurkan secara total.[13] Sultan, permaisuri, selir, dan para pengawalnya ditangkap dan ditawan di Fort Speelwijk, sebelum akhirnya dibuang ke Ambon. Dalam biografi Gerrit van Motman (1773-1821), *prefect* dari wilayah Jakarta dan Priangan yang juga turut dalam ekspedisi militer tersebut, disebutkan bahwa Daendels mengambil istri paling cantik dari Sultan, serta menawarkan selir-selir Sultan ke petinggi dalam pasukannya (Van Motman, 2006: 58). Van Motman mengakui menolak tawaran tersebut karena ia tahu perbuatan 'gila' tersebut tidak akan disetujui oleh istrinya. Pusaka-pusaka milik Sultan juga dijarah sebagai harta rampasan perang (Van Motman, 2006: 58).

Narasi tentang latar belakang dan peristiwa ekspedisi militer tersebut telah banyak diulas dalam berbagai historiografi, baik oleh sejarawan Indonesia maupun Belanda, sehingga saya tidak akan mengulangnya di sini.[14] Yang menjadi perhatian utama kita adalah bagaimana narasi yang seluruhnya didasarkan pada arsip kolonial Belanda tersebut memposisikan Sultan dan rakyat Banten sebagai pihak yang lemah, pasif, dan tidak berdaya. Sikap mudah menyerah dan sukarela menggadaikan 'harga diri' ini, seperti dibahas oleh Hudaeri dalam sebuah bab di buku ini jelas sama sekali tidak merefleksikan karakter urang Banten. Sejarah panjang masyarakat Banten menunjukkan fanatisme agama dan semangat yang tinggi dalam melawan penindasan.

Terlebih, Sultan Mutakin, sebagaimana yang digambarkan oleh Atsushi (2006), adalah pribadi yang berbeda dari para pendahulunya yang tunduk dan patuh pada pemerintah kolonial VOC. Ia tidak mewarisi karakter ayahnya, Sultan Abul Muhammad Aliuddin (Sultan Aliuddin I/Sultan Gomok) (berkuasa 1777-1802), yang lebih memilih menghabiskan waktunya bersenang-senang dengan para selir, sehingga tidak peduli terhadap administrasi politik di dalam kerajaan (Atsushi, 2006: 98). Sejak sebelum dinobatkan menjadi Sultan, Ratu Bagus Ishak (nama kecil Sultan Mutakin) adalah sosok yang tidak disukai oleh VOC, dan dicegah untuk menjadi Sultan, karena pendiriannya yang tidak mau tunduk pada kekuasaan kolonial. Memang, sejak 1752, VOC menerapkan politik untuk men-

12 *Inlijving van het rijk Bantam*, 22 November 1808.

13 *Instructie voor den Sultan van Bantam*, 27 November 1808.

14 Lihat J. Hageman (1856), De Jonge (1862), dan Marihandono (2017).

dukung penguasa yang lemah agar dapat dimanipulasi demi menjaga kepentingan ekonomi mereka (Reid, 1993). Ratu Bagus Ishak jelas bukan penguasa yang diinginkan oleh pemerintah kolonial Belanda. Meskipun demikian, pertikaian terkait suksesi kekuasaan pasca meninggalnya Sultan Aliuddin I, pada akhirnya mengantarkan Ratu Bagus Ishak memegang tampuk kekuasaan.

Kekhawatiran para petinggi di Batavia akhirnya terbukti. Sultan Mutakin tidak mau dengan mudah memenuhi tuntutan Daendels untuk terus menerus menyuplai pekerja dalam proyek pembangunan pangkalan militer di Teluk Merak. Buruknya sanitasi dan sulitnya medan yang harus dihadapi menelan korban jiwa yang tidak sedikit. Sultan Mutakin berupaya menghentikan perbudakan tersebut. Ia juga dengan keras menolak perintah Daendels untuk mengosongkan istana kerajaannya, tempat terhormat yang dibangun leluhurnya 300 tahun sebelumnya (Hageman, 1856: 111).

Dengan mempertimbangkan resistensi yang ditunjukkan oleh Sultan Mutakin, nampaknya deskripsi dalam arsip kolonial yang menyebutkan bahwa Sultan menyerah begitu saja, tanpa melakukan perlawanan yang berarti, patut ditinjau kembali. Sayangnya, hingga saat ini, kita belum mendapatkan sumber sejarah lokal pembanding yang dapat memberi petunjuk tentang perlawanan Sultan Mutakin dan masyarakat Banten pada saat ekspedisi militer tersebut. Hilangnya keraton, yang kita asumsikan sebagai pusat politik dan reproduksi kebudayaan, mungkin menjadi sebab mengapa sumber sejarah lokal Banten pasca 1808 menjadi hal yang langka.

Satu-satunya narasi pembanding yang kita miliki justru terdapat di sebuah karya klasik yang dikenal sebagai *Wawacan Syeh Haji Mangsur* (WSHM). Karya sastra yang juga disebut sebagai *Sejarah Banten* Kecil, disebabkan sebagian isinya bersumber dari *Sejarah Banten*, sesungguhnya mengambil plot utama pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa dan terkait dengan konflik yang dihadapinya dengan putranya sendiri, Sultan Haji. Akan tetapi, salah satu WSHM yang diperkirakan ditulis pada akhir abad ke-19, juga bercerita tentang episode terakhir Kesultanan Banten menjelang penghancuran Keraton Surosowan. Mengenai isi dan kajian filologis dari karya ini telah dijabarkan oleh Titik Pudjiastuti (2007) dan Hossein Djajadiningrat (1983), sehingga tidak perlu diuraikan di sini. Yang menarik bagi diskusi kita adalah bahwa WSHM versi yang tersimpan di koleksi Perpustakaan Nasional terdiri dari total tujuh pupuh di mana bait terakhir karya sastra ini memberikan narasi yang sedikit berbeda namun cukup menggambar-

kan bagaimana sudut pandang Kesultanan Banten melihat peristiwa tersebut. Dalam bait terakhir dari pupuh ke-7 diceritakan sebagai berikut (Pudjiastuti, 2007):

> Ketika tentara Belanda datang dari Betawi, mereka tidak dapat masuk karena pintu gerbang terkunci. Jenderal kemudian mendekati adik Sultan yang bernama Pangeran Ratu. Ia diminta untuk membujuk Sultan Ishaq agar mau membuka pintu gerbang karena sebenarnya Belanda tidak datang ke Banten untuk berperang, tetapi untuk menjalin persaudaraan. Ketika Sultan Ishaq[15] berhasil diyakinkan oleh adiknya tentang maksud baik kedatangan Belanda ke Banten, pintu gerbang pun dibuka. Namun, begitu pintu gerbang terbuka, seketika itu juga pasukan Belanda menyerbu masuk. Sultan Ishaq ditangkap dan langsung dibawa ke Betawi. Pangeran Ratu tercenung menyaksikan kelicikan Belanda.

Pupuh ke-7 ini tidak terdapat di dalam versi manapun dari *Sejarah Banten*. Berdasarkan dari isi cerita yang dituliskan dapat dipastikan WSHM ini ditulis pada periode kira-kira antara 1827-1909 (Wessing, 2014). Dalam kisah tersebut,

15 Sultan Ishaq di sini mengacu pada Sultan Ishak Zainul Mutakin (Sultan Mutakin).

Gambar 1. Peta situasi di sekitar Situs Keraton Surosowan. Reproduksi peta oleh Luthfi A. Muttaqin, 2021.

kita tidak mendapat gambaran tentang adanya perlawanan, tetapi justru topik mengenai kelicikan Belanda. Sultan tidak dalam posisi lemah dan menyerah, tetapi ia kalah karena tipu muslihat Belanda. Mengingat pupuh ini tidak terdapat dalam karya sastra lain, sangat dimungkinkan pujangga penyusun WSHM tersebut menambahkan bagian tersebut secara mandiri. Dibanding dengan pupuh-pupuh lain, pupuh tujuh juga terlihat agak berbeda karena hampir tidak ada unsur mistiknya. Secara keseluruhan bahkan pupuh tujuh disusun dengan kronologi yang mirip dengan sumber-sumber publikasi kolonial. Mungkinkah pupuh tujuh ini merujuk pada sumber kolonial Belanda? Hal ini membutuhkan kajian yang lebih dalam.

Memori Kolektif Masyarakat Banten

Sampai di sini, saatnya kita mendiskusikan, bagaimana ingatan kolektif masyarakat Banten terhadap peristiwa tersebut? Bagaimana peran keberadaan SKS dan narasi-narasi sejarah, baik yang bersumber pada arsip kolonial Belanda maupun karya klasik pujangga Banten dalam pembentukan ingatan kolektif tersebut?

Data yang diperoleh mengenai memori kolektif masyarakat Banten ini diperoleh melalui metode wawancara. Istilah 'masyarakat Banten' tidak dapat dijelaskan dengan sederhana mengingat bentang wilayah, keragaman geografis, serta proses sejarah yang panjang yang diwarnai berbagai gejolak politik, interaksi yang kompleks antar individu, dan arus migrasi keluar maupun masuk yang sangat dinamis.[16] Namun demikian, dalam bab ini istilah 'masyarakat Banten' dipakai untuk mengacu pada masyarakat yang mendiami wilayah di sekitar SKS, atau di dalam kawasan Banten Lama, dan masyarakat Banten yang meskipun tidak tinggal di wilayah tersebut, namun memiliki ikatan emosional dan kultural, dan memiliki perhatian besar pada sejarah Kesultanan Banten beserta tinggalan arkeologinya.

Pun dengan definisi ini, kategori masyarakat Banten masih terbilang sangat luas dan kompleks. Saya menyadari kompleksitas tersebut dan karenanya tidak berusaha mereduksi persoalan ini dalam klaim-klaim sederhana ataupun sebaliknya, berlebihan. Kompleksitas persoalan tentang memori dan batasan ruang tu-

16 Secara arkeologis, wilayah Banten telah dihuni oleh manusia sejak masa prasejarah. Data arkeologis juga menunjukkan interaksi wilayah Banten dengan luar Banten sangat intensif. Untuk uraiannya lihat bab dalam buku ini yang ditulis oleh Mohammad Ali Fadillah.

lisan mendorong saya membangun batasan penelitian sehingga wawancara hanya dilakukan terhadap beberapa figur yang dianggap memiliki bekal pengetahuan tentang sejarah Kesultanan Banten dan peninggalannya. Beberapa narasumber yang diwawancarai meliputi tokoh agama, tokoh politik, pengurus Kenadziran Banten, keturunan keluarga Kesultanan Banten, komunitas Tionghoa, komunitas pelestari naskah dan cagar budaya, dan beberapa pedagang, juru pelihara situs, serta masyarakat yang beraktivitas di sekitar situs. Pengumpulan data ini bersifat selektif dengan tujuan agar tercipta koherensi analisis.

Tanpa bermaksud mereduksi sifat memori kolektif yang tidak tunggal, secara garis besar narasi tentang reruntuhan Keraton Surosowan dan peristiwa sejarah yang melatarinya berpusat pada dua kata kunci: perlawanan dan anti-kompromi. Sembari merefleksikan dengan reruntuhan keraton, salah satu anggota komunitas Tionghoa yang tinggal di kawasan Banten Lama, membandingkan karakter orang Banten dengan orang Jawa lainnya:

> "Perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat Banten ini membawa pada kehancuran keraton dan kolonial Belanda menganggap bahwa masyarakat Banten tidak bisa diatur, dan oleh karena itu semua keraton kesultanan di Banten dihancurkan oleh Belanda. Sementara itu, keraton-keraton di daerah lain masih utuh karena mereka hormat dan patuh kepada Belanda, dan karena ajaran yang dilakukan oleh Belanda kepada pribumi Jawa yaitu merunduk kepada kolonial."

Perspektif semacam itu cukup jamak dijumpai di kalangan masyarakat Banten. Bagi tokoh dari Kenadziran Banten, misalnya, reruntuhan keraton tersebut jelas menunjukkan mentalitas sejati orang Banten yang secara konsisten melakukan perlawanan terhadap penindasan dan ketidakadilan pemerintah kolonial. Salah satu pedagang di sekitar situs juga mempercayai bahwa, tidak seperti kerajaan lain di Jawa yang mau diajak berkompromi, Kesultanan Banten pastilah merupakan musuh yang kuat bagi Belanda sehingga tidak ada cara lain untuk ditundukkan selain dengan dihancurkan.

Kondisi reruntuhan keraton memunculkan pandangan yang berbeda bagi masyarakat Banten. Bagi sebagian narasumber, kondisi bekas keraton yang telah runtuh dan hanya menyisakan struktur-struktur pondasi tersebut justru harus dipertahankan karena menjadi bukti adanya perlawanan yang nyata dari Kesultanan Banten terhadap pemerintah kolonial. Sementara itu, bagi sebagian yang lain, terutama dari pemerintah daerah Banten dan Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah VII Serang, revitalisasi dan jika memungkinkan, rekonstruksi ulang ker-

aton Surosowan harus diupayakan agar masyarakat dapat mengetahui 'kemegahan' istana tersebut. Sebuah diskusi intensif bahkan telah dilakukan oleh pemerintah Kota Serang pada 2017 untuk mengkaji kemungkinan pembangunan kembali keraton tersebut.

Pada akhirnya revitalisasi situs keraton dan Kawasan Banten Lama berhasil direalisasikan pada 2019. Peningkatan kualitas infrastruktur di berbagai area, relokasi pedagang, penambahan fasilitas publik, dan jaringan drainase, telah berhasil menampakkan wajah kawasan Banten Lama yang semula kumuh menjadi lebih tertata dan modern.[17] Namun, hal yang diklaim sebagai prestasi oleh pemerintah ini, tidak sepenuhnya memenuhi ekspektasi masyarakat. Salah satu tokoh senior agama dan politik di Banten menggunakan metafora 'Gatotkaca pakai arloji' untuk menunjukkan adanya paradoks dalam pengelolaan cagar budaya di mana hal modern yang nampak indah tersebut justru menutupi makna sesungguhnya dari situs Keraton Surosowan sebagai simbol perjuangan masyarakat Banten.

Runtuhnya keraton, bagi sebagian masyarakat Banten, juga dimaknai sebagai hilangnya pusat kebudayaan. Salah satu tokoh kebudayaan Banten juga menuturkan bahwa kekejaman Daendels tidak hanya karena ia menghancurkan keraton, tetapi lebih dari itu, dampak yang diakibatkan dari kehancuran pusat kebudayaan itu adalah bahwa masyarakat saat ini banyak yang tidak memahami kebudayaan Banten. Kebudayaan yang dimaksud di sini adalah hal-hal yang bersifat simbolis dan material seperti baju tradisional Banten, kesenian tradisional, dan upacara-upacara tradisional yang dahulu dijalankan di lingkungan Kesultanan Banten. Apalagi ditambah dengan semakin masifnya arus migrasi masuk maupun keluar Banten, fenomena hilangnya budaya Banten ini semakin terlihat nyata.

Salah satu keturunan dari keluarga Kesultanan Banten juga menaruh keprihatinan yang sama. Kehancuran Keraton Surosowan dianggap menghilangkan kiblat kebudayaan masyarakat Banten. Selain itu, penghapusan Kesultanan Banten juga mendorong terjadinya kekosongan kepemimpinan tradisional masyarakat Banten, sehingga konflik terkait klaim pewaris otoritas kebudayaan tersebut terus terjadi hingga sekarang. Akademisi dari UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Hudaeri, mengilustrasikan situasi ini dengan ungkapan 'anak ayam kehilangan induknya'. Penghancuran keraton beserta instrumen politik di dalamnya menandai hancurnya struktur dan hierarki tradisional masyarakat Banten, dan pada saat yang sama membuka ruang bagi terbentuknya konstelasi kekuasaan

17 Lihat Hizmiakanza dkk. (2018), Sulistyo dkk. (2019), dan Pasaribu (2019).

tradisional baru yang berpusat pada figur kyai dan jawara.[18]

Menariknya, sebagian dari narasumber mengajukan perspektif yang berbeda. Bagi mereka, Keraton Surosowan adalah tempat terhormat dan suci sehingga tidak mungkin dihancurkan oleh tangan-tangan kafir Belanda. Pendapat ini meskipun tidak *mainstream*, namun disuarakan oleh beberapa narasumber. Mereka mengatakan bahwa dalam posisi politik yang terus diperlemah, masyarakat Banten tidak rela mendapati pusat kekuasaan politiknya diinjak-injak oleh orang kafir Belanda. Oleh karena itu, menjelang terjadinya ekspedisi militer tersebut, rakyat Banten lebih memilih menghancurkan keratonnya daripada harus dinodai oleh penjajah.

Keramatnya Keraton Surosowan, sebagaimana dituturkan oleh salah satu narasumber, masih bisa ia rasakan hingga dekade 1970-an. Sembari mencoba mengingat memori masa kecilnya, salah seorang narasumber menuturkan adanya tabu yang cukup kuat di kalangan masyarakat tentang etika ketika berada di dekat reruntuhan keraton. Sesaat setelah beranjak dari tempat duduknya, ia berdiri dan memperagakan gaya berjalan perlahan, dengan kepala menunduk dan posisi kedua tangan disilangkan di bawah pusar (dalam istilah Jawa disebut *ngapurancang*) sebagai gestur yang menunjukkan rasa hormat, setiap kali melintasi area di dekat reruntuhan keraton. Keraton Surosowan dipercaya memancarkan daya magis. Namun, seiring dengan semakin intensifnya kegiatan penelitian di situs tersebut, termasuk intervensi para arkeolog dalam melakukan serangkaian ekskavasi dari periode akhir 1970-an hingga sekarang, tabu yang ada dalam masyarakat tersebut perlahan hilang.

Dalam memori masyarakat Banten, tidak diragukan lagi, Kesultanan Banten selalu dicitrakan sebagai poros dari kekuatan Islam. Para pendiri kesultanan dan beberapa rajanya dianggap telah mencapai *maqam wali*, orang yang dekat dengan Tuhan (kekasih Allah). Di seberang kutub pemegang panji Islam ini, berdiri penguasa kafir Belanda yang tiran. Rezim kolonial yang represif ini, dan berpuncak pada penghancuran keraton, adalah musuh yang harus dikalahkan. Perspektif persaingan antara kekuasaan Islam *vis-à-vis* kafir Belanda ini masih sangat lekat dan dominan dalam memori masyarakat Banten, sehingga saya merasakan impresi adanya sentimen 'anti-kolonial' yang begitu kuat. Sikap anti-kolonial beserta anasir-anasir kafir yang dibawanya, yang hadir dalam relung memori masyarakat Banten, dapat dilihat sebagai hal yang unik dan menarik untuk dibandingkan

18 Lihat bab dalam buku ini oleh Hudaeri.

dengan daerah-daerah lain, khususnya di Jawa, dalam melihat masa kolonialisme.

Saat kegiatan pengumpulan data ini dilakukan, situasi sosial di Banten sedang cukup panas disebabkan oleh adanya gerakan penolakan terhadap pembangunan gereja Protestan di Kota Cilegon. Meski berada cukup jauh dari wilayah Banten Lama, isu pembangunan gereja ini juga menjadi perbincangan hangat para tokoh kebudayaan dan politik. Tanpa penulis mengajukan pertanyaan, tidak kurang dari tiga figur yang diwawancara menyatakan sikapnya yang secara frontal menolak pembangunan gereja tersebut dan mengaitkannya sebagai pengaruh kafir Belanda. Bagi para tokoh ini kehancuran Keraton Surosowan dianggap sebagai pelajaran yang berarti dan sekaligus inspirasi untuk secara konsisten menolak hadirnya 'kafir kolonial' di Banten. Dengan berkaca pada tinggalan arkeologi di kawasan Banten Lama, para narasumber menyebutkan bahwa pengaruh kafir Belanda (dalam hal ini gereja) tidak pernah dikehendaki di wilayah Banten.

Sikap ini tentu sangat menarik untuk kita lihat sebagai sebuah artikulasi politik yang ditopang oleh narasi-narasi di sekitar peninggalan arkeologi. Para aktor sosial ini, kalaupun tidak bisa dikatakan mewakili suara masyarakat Banten, memiliki klaim otoritas kebudayaan yang berpengaruh, seberapa pun besarnya, di tengah masyarakat. Data arkeologi, dalam hal ini Situs Keraton Surosowan, dimobilisasi sebagai justifikasi propaganda tersebut. Kasus di Banten ini adalah secuil realita yang sebetulnya sangat jamak kita jumpai di berbagai sudut dunia yang lain. Ilmu arkeologi dihadapkan pada pilihan untuk ikut menyuplai bahan bakar propaganda semacam itu, atau sebaliknya, atas nama 'obyektivitas' berusaha menawarkan narasi yang berbeda. Apapun pilihan yang diambil, hal itu tidak bisa melepaskan, atau malah justru semakin menguatkan, praktik arkeologi, yang menurut Randal McGuire (2008) selalu bersifat politis.

Namun, tidak semua narasi yang muncul adalah tentang eksklusi kelompok. Banten menghadirkan fenomena yang mungkin tidak ada duanya di Indonesia. Tidak seperti unsur kafir kolonial Belanda yang cenderung ditolak, keberadaan etnis Tionghoa dan praktik ritual keagamaannya disambut dengan tangan terbuka oleh masyarakat Banten dan juga oleh para tokoh yang anti terhadap pembangunan gereja. Perayaan hari besar semacam Imlek bahkan menjadi atraksi yang dinantikan oleh warga masyarakat Banten. Di Kawasan Banten Lama berdiri vihara Avalokitesvara yang sangat dihormati oleh masyarakat sekitar. Pengurus dari vihara tersebut memberikan justifikasi mengapa masyarakat Tionghoa dapat diterima, sedangkan elemen non-Islam lain (seperti Kristen) tidak. Menurutnya, hal

ini disebabkan oleh sejarah panjang kehadiran komunitas Tionghoa di Banten yang sejak kurun waktu abad ke-16 tidak pernah menjadi musuh Kesultanan Banten. Ia bahkan mengklaim, tidak seperti Belanda yang menghancurkan keraton, komunitas pedagang Tionghoa justru dulu ikut membantu pembangunan Keraton Surosowan.

Uraian tentang memori kolektif masyarakat Banten pada bagian ini menunjukkan betapa beragam dan sekaligus fragmentarisnya narasi tentang situs arkeologi. Reruntuhan Keraton Surosowan tidak hanya diingat sebagai simbol perlawanan, sikap anti-kompromi, tetapi juga tentang bagaimana kehilangan diratapi, kesucian dinodai, dan eksklusi-inklusi kelompok. Sejatinya ketika para narasumber berbicara tentang ingatan, mereka tidak sedang berbicara tentang masa lalu, tapi tentang sesuatu yang dinilai penting di masa kini. Sebagaimana sarjana poskolonial dalam kajian memori, Astrid Erll (2011: 8) mengungkapkan: *collective memories are never a mirror image of the past, but rather an expressive indication of the needs and interests of the person or group doing the remembering in the present"* (ingatan kolektif bukanlah cerminan dari masa lalu, melainkan sebuah indikasi ekspresif mengenai kebutuhan dan kepentingan seseorang atau kelompok yang melakukan ingatan tersebut di masa kini).

Artefak Kesultanan Banten

Penjarahan Pusaka

Bersamaan dengan penghancuran Keraton Surosowan, pusaka dan regalia Kesultanan Banten juga dijarah oleh pasukan militer Daendels. Sebagian dari obyek-obyek ini dibawa ke Batavia dan disimpan di 's Land Civiele Pakhuizen (Gudang Sipil Negara) hingga 1833 (Groot, 2009). Sebagian obyek lain dalam beberapa sumber disebutkan dibagi-bagi di kalangan komandan dan personel militer yang turut serta dalam operasi militer tersebut. Sebagai contoh, Daendels menganugerahkan pedang emas, penutup kepala (semacam blangkon?), dan gamelan milik Sultan Banten kepada Gerrit van Motman yang dianggap berjasa membantunya (Van Motman, 2006: 58). Daendels sendiri mencatat benda-benda yang dijarah yang terdiri atas barang berharga, perhiasan, emas, perak, uang tunai, dan barang muatan yang belum dibongkar (Daendels, 1814). Nasib obyek-obyek ini kemungkinan besar menjadi bagian koleksi pribadi keluarga dan keturunan personel-personel militer tersebut, atau dijual di pasar antik di Belan-

da dan dibawa ke berbagai belahan dunia.

Dalam bagian ini kita hanya akan mendiskusikan regalia Kesultanan Banten yang menjadi bagian koleksi dari Museum Nasional di Jakarta yang baru pada 1833, atau 25 tahun setelah ekspedisi militer terjadi, pusaka-pusaka dari Banten tersebut tiba di museum. Tidak menutup kemungkinan bahwa dalam periode 25 tahun tersebut obyek-obyek lain dari Kesultanan Banten juga berangsur-angsur diambil oleh pemerintah kolonial. Sebelum diakuisisi oleh pemerintah Indonesia pada 1950, museum ini masih disebut sebagai *Batavia Genootschaap van Kunsten en Wetenschappen* (Lembaga Kesenian dan Keilmuan Batavia). Benda-benda tersebut mungkin dipindahkan secara bertahap dari Gudang Sipil Negara pada 1833 tersebut. Alat musik gamelan yang disebut 'Sukarame', misalnya, tercatat dipindahkan pada tanggal 11 Desember 1833. Dibutuhkan 47 kuli dengan masing-masing upah 42 sen, untuk mengangkut instrumen musik tersebut (Groot, 2009: 273).

Jumlah pusaka Banten yang disimpan di Gudang Sipil Negara diperkirakan jauh lebih banyak daripada yang tercatat di Museum Nasional saat ini. Groot (2009) menyebutkan berbagai macam pusaka-pusaka dari Banten selain keris dan mahkota, antara lain payung, bendera, rompi dengan tulisan Arab, patung elang dari kayu, kursi (kemungkinan juga singgasana Sultan), dan senjata tradisional *(inhemse wapens)*. Benda-benda yang tidak dapat kita jumpai di museum ini, kemungkinan besar telah dijual, dihancurkan, ataupun dibakar.[19] Ada kepercayaan yang berkembang di Banten bahwa disebabkan karena takut terhadap kekuatan magis dari pusaka-pusaka Kesultanan, serta dikhawatirkan pusaka-pusaka tersebut dapat menjadi simbol perlawanan rakyat Banten, maka pemerintah Belanda memerintahkan membakarnya. Faktanya perintah penghancuran tersebut memang ada, meskipun kita tidak tahu pasti alasan di baliknya.

Di antara benda-benda yang dipidahkan dari Gudang Sipil Negara, museum memilih beberapa pusaka yang dianggap bernilai tinggi *(de meest waardcvolle voorwerpen)* (Groot, 2009: 274). Benda-benda tersebut antara lain dua mahkota emas Sultan Banten, satu set gamelan, satu pasang kotak pekinangan dari batok kelapa bertahtakan emas *(poh jenggi)*, dua keris dengan sarung berlapis emas, satu gagang keris, dan lima buah tombak. Saat ini hanya tersisa satu mahkota emas Banten di museum. Sementara keberadaan mahkota emas yang lain dan juga lima buah tombak masih dipertanyakan. Dalam daftar tersebut, Groot juga

19 *Gouvernementsbesluit 9 October 1833 nummer 13*.

hanya menyebutkan tiga keris, namun daftar inventaris koleksi museum saat ini menunjukkan ada empat keris. Perbedaan catatan ini membutuhkan investigasi lebih lanjut melalui penelitian *provenance* (asal-usul). Pencatatan yang kurang akurat sangat dimungkinkan terjadi ketika proses pemindahan benda-benda yang jumlahnya banyak tersebut ke museum.

Tradisi penjarahan benda-benda berharga mungkin sama tuanya dengan tradisi perang itu sendiri. Kita juga mengenal istilah 'harta rampasan perang', yang dalam istilah *fiqh* Islam disebut *ghanimah*. Namun, lebih dari sekedar penjarahan yang bersifat ekonomi karena nilai material benda tersebut yang tinggi, harta rampasan perang juga memiliki signifikansi simbolik sebagai trofi kemenangan. Raja-raja dari kesultanan Delhi, misalnya, meneruskan tradisi yang telah dilakukan dinasti penguasa Islam sebelumnya, yaitu menjarah bagian struktur bangunan kuil Hindu dan Jain sebagai simbol kemenangan yang mereka capai (Eaton, 2000). Quthbuddin Aibak (1206-1210) mengambil pilar-pilar kuil Hindu berpahatkan relief kisah Ramayana untuk dijadikan struktur penopang masjid Quwwatul Islam. Pilar-pilar ini adalah relik yang dijadikan penanda penaklukkan Muslim atas Hindu.

Pada masa kolonial, makna dari perampasan benda-benda pusaka jauh lebih kompleks daripada sekedar dorongan motif ekonomi atau trofi kemenangan. Tradisi pengumpulan benda-benda *(collecting practice)* berkaitan dengan ide-ide abad pencerahan *(Rennaisance)* yang berpijak pada semangat eksplorasi dan pengetahuan (Hooper-Greenhil, 1992). Aktivitas koleksi benda tidak sekedar bermakna peningkatan status material, tetapi juga 'penguasaan' terhadap pengetahuan. Benda-benda yang dilihat sebagai karya 'eksotik', atau dalam konotasi negatifnya 'primitif', diburu dan dimiliki dengan tujuan untuk melengkapi *puzzle* struktur pengetahuan yang kosong. Benda-benda tersebut bertransformasi menjadi instrumen kekuasaan untuk melegitimasi ide supremasi ras dan penaklukan.

Di Batavia sendiri, saat itu baru berdiri 'lembaga ilmu pengetahuan' yang usianya belum genap 25 tahun. Bataviasch Genootschap, yang konon dibentuk oleh kalangan cendekiawan kolonialis pada 1778 sebagai wadah untuk bertukar pikiran, secara perlahan mengalami transformasi menjadi lembaga yang tugas utamanya memberi masukan bagi pemerintah kolonial dalam menjalankan misi penjajahan (McGregor, 2004). Kegiatan pengumpulan obyek-obyek dari daerah koloni yang awalnya diklaim sebagai bagian eksplorasi pengetahuan berubah menjadi misi untuk merawat kekuasaan pemerintah kolonial atas pribumi. Ben-

da-benda dikumpulkan, dipelajari dengan detail, dan sebagian dipamerkan dalam etalase-etalase museum untuk mengukuhkan politik rasisme dan melanggengkan doktrin evolusi budaya (Sibeud, 2012). Bangsa Eropa, mendaku sebagai ras tertinggi, merasa berhak (entitled) untuk mengendalikan bangsa lain.

Pusaka Kesultanan Banten di Museum Nasional Indonesia

Saat ini ada delapan benda (kelompok benda) dari Kesultanan Banten yang tercatat di Museum Nasional Indonesia (disingkat MNI). Benda-benda ini adalah mahkota emas, empat keris dan sarung emas, satu gagang keris, satu pasang wadah pekinangan, dan satu set instrumen gamelan. Dari delapan pusaka-pusaka ini, tujuh di antaranya dipampang di ruang koleksi emas, sementara satu yang lain, yaitu gamelan Sukarame, semula berada di ruang pamer etnografi, sejak 2019 dipindahkan di ruang penyimpanan. Untuk kepentingan analisis naratif obyek, bagian ini akan berfokus pada pusaka Kesultanan Banten yang ditampilkan di ruang pamer koleksi emas.

Ruang koleksi emas MNI adalah ruang yang paling istimewa di antara ruang pamer yang lain. Lokasinya berada di lantai empat, lantai paling atas dari ruang pamer gedung B yang baru diresmikan pada 2009. Inilah satu-satunya ruang pamer di mana pengunjung tidak diperkenankan untuk mengambil foto. Ruang ini dijaga secara ketat oleh petugas keamanan museum yang dibantu oleh kamera CCTV yang dipasang di setiap sudut. Hal ini dapat dimengerti karena di ruang inilah semua koleksi yang dianggap *masterpiece*, khususnya yang berbahan emas, disimpan. Di sebelah ruang ini juga terdapat ruang pamer koleksi berharga dari bahan keramik dan porselen.

Ruang pamer ini disusun secara kronologis dengan mengikuti pembagian alur manufaktur dari benda-benda yang dipamerkan. Mulanya pengunjung akan disuguhkan berbagai koleksi emas dari periode prasejarah dan klasik (Hindu-Buddha) di Indonesia, yang kemudian diikuti oleh benda-benda yang berasal dari kerajaan-kerajaan di periode islamisasi dan kolonialisme. Tidak sulit untuk menandai di mana pusaka Kesultanan Banten diletakkan. Sebuah poster besar dengan gambar mahkota Kesultanan Banten ditempelkan di dinding sebelah barat ruangan ini. Persis di depan poster ini terdapat kotak pamer berbahan kaca dengan tinggi kurang lebih satu meter. Dengan pendaran cahaya kuning dari sorot lampu dari atasnya, tujuh pusaka Kesultanan Banten diletakkan di kotak tersebut.

Sebuah tulisan di secarik kertas disisipkan di dalam kotak ini:

> "Sejak abad 16-19 Kesultanan Banten, memiliki peranan yang penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Banten yang memiliki posisi dekat Selat Sunda yang merupakan pintu gerbang untuk ke Jawa dan Sumatera. Ketika bangsa Belanda tiba, Kesultanan Banten menjadi salah satu istana yang ditaklukan oleh pemerintah Belanda dalam proses kolonialisasi. Pada 1683 Sultan Abdulfatah Ageng dipaksa menyerah oleh Belanda dengan syarat, tetapi pada 1832 istana dimusnahkan. Kemungkinan pada waktu itu regalia dari istana Banten menjadi koleksi Bataviaasch Genootshap (Museum Nasional Sekarang)."

Demikianlah narasi yang diberikan oleh kurator MNI tentang pusaka Kesultanan Banten. Dalam narasi tersebut ada beberapa hal yang bisa kita garisbawahi. Pertama, penekanan terhadap peran penting Banten dalam penyebaran Islam. Kedua, posisi strategis Banten di Nusantara. Implikasi dari poin kedua ini dimungkinkan terkait dengan peran Banten dalam jaringan perdagangan masa lalu. Ketiga, penaklukkan Banten oleh Belanda. Yang terakhir, menyerahnya Sultan Ageng dan pemusnahan keraton pada 1832. Sebagaimana yang telah kita diskusikan sebelumnya, informasi tentang pemusnahan keraton ini tidak akurat. Tahun 1832 bukan merupakan periode di mana keraton dihancurkan, tetapi tahun tersebut menandai pengasingan Sultan Syafiuddin ke Surabaya, yang menjadi 'episode penutup' Kesultanan Banten.

Jika kita bandingkan dengan diskusi sebelumnya tentang memori komunikatif terhadap sejarah keruntuhan Kesultanan Banten, narasi ini memberikan fakta kontras yang begitu nyata. Narasi ini sedikitpun tidak menyinggung tentang perjuangan, resistensi, dan sikap anti-kompromi rakyat Banten terhadap pemerintah kolonial, maupun duka dan lara yang ditimbulkan akibat hilangnya kiblat kebudayaan serta pusaka-pusaka keramat. Narasi yang disajikan oleh MNI adalah narasi yang terkesan cukup normatif yang dapat kita temukan dalam semua buku teks sejarah di bangku sekolah. Narasi inilah yang dalam bagian ini kita sebut dengan istilah memori kebudayaan.

Konsep cultural memory yang diusulkan oleh Jan Assmann (1995) dikembangkan dari konsep situs memori Pierre Nora (1992) yang menempatkan 'negara' sebagai kerangka sosial yang paling penting. Negara mengambil andil dalam pembentukan memori kebudayaan. Dengan kata lain, tidak seperti memori komunkatif yang terbentuk secara organik, memori kebudayaan terbentuk melalui rekayasa kreatif oleh negara. Proses kreatif ini menciptakan apa yang disebut se-

bagai 'canon memory' di mana elemen-elemen kebudayaan dan sejarah diseleksi dan disusun untuk menciptakan satu narasi yang menopang ideologi sebuah negara. Sebagai arsitek dari memori kebudayaan, negara memiliki instrumen untuk mengubah, mengeliminasi, atau bahkan menciptakan simbol-simbol nasional atau mitos-mitos kebangsaan yang bertujuan untuk menjamin eksistensi sebuah negara.

Teori tentang memori kebudayaan ini, sebagaimana juga direfleksikan oleh Benedict Anderson (1983) dalam konsep *imagined communities*, menyediakan satu perangkat analisis untuk memahami dan pada saat yang sama, mendekonstruksi konfigurasi kekuasaan yang melekat pada ide tentang nasionalisme. Bagi Assmann maupun Anderson (2015), museum dilihat sebagai lokus memori yang paling efektif dalam diseminasi memori kebudayaan. Melalui representasi dari artefak-artefak, benda-benda berwujud, museum memiliki kekuatan untuk menciptakan realitas nyata dari ide-ide abstrak tentang nasionalisme. Melalui persepktif konstruktivis ini, Museum Nasional, dalam esai-esai yang dikumpulkan oleh Aronsson dan Elgenius, dipersepsikan sebagai tempat di mana konsep *imagined communities* Anderson (1983), ataupun *reinventing traditions* Eric Hobsbawm dan Terrence Ranger (1983) dibangun. Konstruksi ini bermuara pada terbentuknya kanon-kanon memori.

Untuk melihat bagaimana proses 'kanonisasi' memori ini terjadi di Museum Nasional Indonesia, kita perlu melihat ke ruang pamer utama di gedung A. 'Menjadi Indonesia' adalah tema yang diangkat dalam ruangan ini. *Storyline* pameran dibuka dengan 'sejarah perkembangan agama' di Nusantara melalui kumpulan berbagai artefak religi yang disusun mengikuti alur evolusi agama, mulai dari kepercayaan pada roh leluhur hingga agama samawi monoteistik. Di ruang berikutnya, museum mendiskusikan dua kelompok kebudayaan yaitu agraris dan maritim sebagai pola subsistensi masyarakat di Indonesia. Sebuah ruang lapang dengan lukisan keindahan panorama alam Indonesia disajikan sebagai semacam ruang kontemplasi untuk menggugah kesadaran tentang geografi dan biodiversitas Indonesia. Narasi 'Menjadi Indonesia' ini berpuncak pada satu ruang diorama besar yang menampilkan foto momen proklamasi kemerdekaan dengan latar suara Presiden Soekarno ketika menyatakan kemerdekaan Republik Indonesia.

Narasi 'Menjadi Indonesia' adalah kanon memori kebudayaan yang memberi klaim terhadap eksistensi negara Indonesia. Ia mencakup ideologi, teritori, pola subsistensi, praktik kebudayaan, dan visi kemandirian politik. Untuk mencipta-

kan kanon ini, museum harus melakukan proses seleksi (mengambil dan membuang) beragam unsur, proses, dan manifestasi dari kebudayaan yang terjadi di wilayah Nusantara selama kurun waktu ribuan tahun; usaha yang ambisius dan sama sekali tidak mudah. Dengan kacamata esensialisme, unsur-unsur tersebut diklasifikasikan dan dikategorikan berdasarkan satu kerangka narasi yang utuh dan bebas konflik. Maksud dari bebas konflik di sini adalah narasi yang menekankan keharmonisan dengan menghilangkan ketegangan, paradoks, dan kontradiksi di dalam unsur-unsur tersebut.

Apa makna narasi ini bagi koleksi pusaka Kesultanan Banten? Pusaka Kesultanan Banten dan koleksi yang juga merupakan hasil rampasan rezim kolonial dari Lombok, Bali, dan Banjarmasin, ditempatkan di ruang yang sama dengan koleksi arkeologi seperti 'Harta Karun Wonoboyo' Mataram Kuno, yang diperoleh melalui hasil ekskavasi arkeologis pada 1990. Satu-satunya kesamaan yang dimiliki semua koleksi ini adalah karena bahan dasar pembuatnya adalah emas dan mungkin karena pada satu waktu benda-benda ini hanya bisa dipakai oleh para raja atau golongan elit. Seandainya bukan karena material emas, dan museum ingin menunjukkan narasi tentang perjuangan dan perlawanan rakyat Banten, maka gamelan Sukarame tidak akan diceraikan dan diasingkan ke tempat penyimpanan. Maka jelas, visi museum di sini adalah ingin menunjukkan *the grandeur*, kemegahan. Emas adalah logam mulia, dan oleh karenanya bernilai ekonomi tinggi. Sejarah menunjukkan, emas sering diasosiasikan dengan obyek yang menunjukkan level pencapaian ekspresi estetik yang tinggi, *masterpiece*, dan mendorong segala bentuk keterikatan dan obsesi manusia (Bernstein, 2004).

Dari semua pusaka, mahkota Sultan Banten adalah obyek yang mungkin dianggap paling spesial. Foto mahkota ini bahkan muncul dua kali di museum, yaitu di ruang 'Peradaban Islam' dan di ruang koleksi emas sendiri. Di antara lebih dari 190.000 koleksi museum, mahkota ini juga dipilih menjadi sampul utama dua katalog yang diterbitkan oleh MNI (1997 dan 2010). Berbagai selebaran, *booklet*, iklan, atau kartu ucapan yang dibuat oleh MNI tidak jarang dihiasi dengan ilustrasi gambar mahkota Sultan Banten.[20] Konteks dari kemunculan foto mahkota Sultan Banten dalam sirkulasi media-media yang dimiliki oleh MNI seringkali tidak begitu jelas.

20 Yang terbaru adalah kartu ucapan selamat Idul Fitri pada 2023 yang diunggah oleh akun Instagram resmi Museum Nasional dengan ilustrasi gambar mahkota Sultan Banten.

Di ruang Peradaban Islam, sebuah poster besar digantung dengan ilustrasi foto mahkota Sultan Banten. Poster tersebut dilengkapi dengan tulisan sebagai berikut:

> "Mahkota Banten merupakan regalia yang pernah digunakan oleh Sultan Maulana Hasanuddin (1552) hingga Sultan Muhammad Rafiuddin (1820). Dibuat dari emas berlapis perak dan bertahtakan batu permata. Ragam hias mahkota ini dipengaruhi oleh budaya Islam."

Tentang apa makna mahkota ini bagi Kesultanan Banten ataupun cerita tragis di baliknya, nampaknya tidaklah begitu penting bagi museum. Dua katalog koleksi dengan sampul mahkota Sultan Banten juga hanya memberikan deskripsi tentang identitas obyek ini yang meliputi ukuran, bahan, dan waktu perolehan. Narasi yang ingin diperlihatkan dari representasi mahkota Sultan Banten ini menunjukkan bahwa MNI menitikberatkan fokusnya pada kualitas ekstrinsik dari obyek tersebut. Tidak diragukan lagi, dengan bahan dasar emas bertahtakan batu permata dan dekorasi bentuk sulur-suluran yang rumit, presisi, dan estetik, mahkota Sultan Banten menawarkan pesona bagi setiap mata yang memandangnya.

Tujuan museum memamerkan benda-benda pusaka yang sangat indah ini, dapat kita asumsikan, di antaranya adalah untuk menstimulus pengalaman indrawi yang mendatangkan perasaan kebanggaan (*sense of pride*), identitas dan pencapaian sebagai bangsa, serta kontinuitas kebudayaan di masa kini. Tujuan ini seirama dengan narasi besar yang dibawa oleh MNI, sebagaimana tercermin dalam visinya, yaitu untuk 'memperkuat identitas dan ketahanan budaya'. Narasi ini menunjukkan prioritas MNI, sebagai instrumen negara, untuk membangun legitimasi dari eksistensi bangsa Indonesia saat ini: bahwa bangsa Indonesia, dengan beragam latar belakangnya, adalah bangsa yang memiliki kapasitas intelektual, selera seni yang tinggi, determinasi, dan visi di masa depan.

Sebagaimana yang kita lihat, memori kebudayaan yang diusung oleh MNI ini di sisi lain seolah-olah meminggirkan pengalaman kelompok-kelompok yang oleh Gayatri Spivak (1994) disebut sebagai *subaltern*,[21] dan membungkam suara dari sejarah lokal. Artefak-artefak tersebut dicerabut dari konteksnya, dan maknanya dikooptasi dan diapropriasi untuk kepentingan museum, yang merefleksikan visi sebuah negara. Singkatnya, pusaka-pusaka Kesultanan Banten yang saat

21 Dalam perspektif ini, masyarakat Banten dapat dikategorikan sebagai suara subaltern terhadap negara.

ini ditempatkan di MNI tidak lagi berbicara tentang siapa dan bagaimana *uran* Banten itu, tapi tentang proses penciptaan identitas bangsa Indonesia yang homogen. Pada titik inilah, agaknya tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa masyarakat Banten telah mengalami 'kehilangan' pusakanya dua kali: pertama saat nilai keramatnya dilucuti oleh Daendels, dan kedua ketika maknanya berubah di museum.

Keterangan gambar, dari atas kiri ke kanan ke bawah:
1. Kotak Pekinangan (Poh Jenggi)
2. Hulu Keris
3. Keris
4. Keris
5. Keris
6. Keris
7. Mahkota Sultan
(Sumber: Inventaris Museum Nasional, 2023, Jakarta)

Kesimpulan

Bab ini menunjukkan bagaimana situs dan artefak tidak saja dibentuk, tetapi juga membentuk dan memberi definisi siapa *urang* Banten. Melalui perbandingan antara memori kebudayaan dan memori komunikatif yang bersandar pada keberadaan Situs Keraton Surosowan dan artefak Kesultanan Banten yang dijarah oleh pemerintah kolonial, bab ini menegaskan dimensi politik dari arkeologi. Artinya, makna dari obyek-obyek arkeologi tersebut dapat diubah dan diadaptasikan untuk memenuhi kebutuhan aktual masa kini. Hal ini secara langsung berimplikasi pada bagaimana sejarah dan entitas *urang* Banten sendiri dilihat dan dimaknai.

Perlu dicatat bahwa meski bab ini seolah-olah bicara tentang *uran* Banten,

sebagaimana sifat data arkeologi itu sendiri, sesungguhnya ia juga bersifat sangat parsial. Banten adalah entitas geografis dan sosial yang telah terbentuk sejak ribuan tahun yang lalu, dan saat ini sedang, dan akan terus mengalami pembentukan. Sebaliknya, Kesultanan Banten adalah entitas politis yang terikat pada ruang temporal dan teritorial tertentu. Alih-alih menjawab persoalan bagaimana data arkeologi membantu kita memahami *urang* Banten, bab ini justru menghadirkan lebih banyak pertanyaan, sebanyak jumlah dan bentuk data arkeologi yang bisa kita temukan di Banten, maupun yang telah 'bergerak' ke luar Banten.

Misalnya, bagaimana data arkeologi membantu kita mendiskusikan *urang* Banten di luar perspektif state-centred (Kesultanan Benten, Banten-Girang, Galuh, dan Tarumanegara), dan topik-topik populer seperti jawara dan kyai? Bagaimana data arkeologi dimobilisasi untuk membentuk narasi tentang identitas (politik-administrasi) Provinsi Banten yang terbentuk? Untuk siapakah kepentingan mobilisasi ini? Juga, penting untuk dilihat bagaimana data arkeologi membantu menjawab pertanyaan tidak hanya soal eksistensial tetapi juga psikologis seperti dalam situasi krisis di Banten pasca kehancuran keraton dan bubarnya kesultanan. Dengan kata lain, dibanding saudara dekatnya sejarah, sudah adakah kajian tentang 'arkeologi era revolusi' Banten? Ini adalah pertanyaan yang memerlukan jawaban ilmiah yang lebih dalam di masa yang akan datang.

Referensi

Arsip Kolonial

Orde van den Dag, 22 November 1808

Inlijving van het rijk Bantam, 22 November 1808

Instructie voor den Sultan van Bantam, 27 November 1808

Gouvernementsbesluit 9 October 1833 nummer 13

Referensi Umum

't Veer, P. (1963). *Daendels, Marschalk van Holland*. Utrecht: W. de Haan.

Ambary, H. M., dkk. (1977). A preliminary report of the excavation on the urban sites in Banten (West Java). Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia, 11. Serang: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional Departemen Pendidikan & Kebudayaan.

Ambary, H. M., dkk. (1980a). Tinjauan tentang penelitian perkotaan Banten

Lama. *Prosiding Pertemuan Ilmiah Arkeologi I* (pp. 443–469). Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala.

Ambary, H. M., dkk. (1980b). Catatan singkat kepurbakalaan Banten Lama. *Analisis Kebudayaan, 1*(1), 117–127.

Ambary, H. M., dkk. (1986). Archaeological research on sites of Banten. *Final Report: Seminar on Preservation of Historic Sites of Banten.* Jakarta: Ditlinbijarah.

Ambary, H. M., dkk. (1995). *Banten kota pelabuhan jalan sutra: Kumpulan makalah diskusi/Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.* Jakarta: Dwi Jaya Karya.

Anderson, B. (1993). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism.* New York: Verso.

Assmann, J. (1995). Collective memory and cultural identity (J. Czaplicka, Trans.). *New German Critique, 65*(Spring/Summer), 121–137.

Atsushi, O. (2006). Change of regime and social dynamics in West Java society, state, and the outer world of Banten 1750–1830 (Doctoral dissertation). Leiden University.

Bernstein, P. (2004). *The power of gold: The history of an obsession.* New Jersey: Wiley.

Bijl, P. (2015). *Emerging memory: Photographs of colonial atrocity in Dutch cultural remembrance.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bloembergen, M., & Eickhoff, M. (2015). Re-embarking for 'Banten': The Sultanate that never really surrendered. Dalam M. Derks, M. Eickhoff, R. Eatsnsel, & F. Meens (Eds.), *What's left behind: The lieux de mémoire of Europe beyond Europe* (pp. 140–148).

Dinar, B. (2003). The Sultanate of Banten AD 1750–1808: A social and cultural history (Doctoral dissertation). The University of Hull.

Djajadiningrat, H. (1983). *Tinjauan kritis tentang Sajarah Banten: Sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah Jawa.* Jakarta: Djambatan.

Eaton, R. M. (2000). Temple desecration and Indo-Muslim states. *Journal of Islamic Studies, 11*(3), 283–319.

Engelehoven, G. (2022). *Post-colonial memory in the Netherlands: Meaningful voices meaningful silences*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Erll, A. (2011). *Memory in culture.* London: Palgrave Macmillan.

Fadhilah, M. A. (2023). Pinggiran selatan kota Banten: Investigasi arkeologi situs

Lawang Abang. *Archipel, 105*, 3–35.

González-Ruibal, A. (2019). A*n archaeology of contemporary era.* Oxford: Routledge.

Goode, J. F. (2007). *Negotiating for the past: Archaeology, nationalism, and diplomacy in the Middle East, 1914–1941*. Austin: University of Texas.

Graves-Brown, P. (Ed.). (2000). *Matter, materiality, and modern culture.* Oxford: Routledge.

Groot, H. (2009). *Van Batavia naar Weltevreden: Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1778–1867.* Leiden: Brill.

Hageman, J. (1856). Geschiedenis van het Hollandsch Gouvernement op Java. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, 5,* 111.

Halbwachs, M. (1992). *On collective memory (L. A. Coser, Trans.).* Chicago: University of Chicago.

Harkatiningsih, N., & Sakai, S. (2000). *Laporan penelitian ekskavasi situs Tirtayasa Banten.* Jakarta: Puslit Arkenas.

Home, J. (2008). Defeat and memory in modern history. Dalam J. McLeod (Ed.), *Defeat and memory: Cultural history of military defeat in the modern era* (pp. 11–29). London: Palgrave Macmillan.

Hooper-Greenhill, E. (2000). *Museums and the interpretation of visual culture*. Oxford: Routledge.

Hosbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1989). The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Irmawati, U. (2019). From rubbish to cultural identity: Making archaeology relevant for the contemporary community. Wacana, 20(2), 317–351.

Iskandar, Y. (2001). *Sejarah Banten: Dari masa Nirleka hingga akhir masa kejayaan Kesultanan Banten (abad ke-17)*. Jakarta: Tryana Sam'un.

Marihandono, M. I. D. (2017). Subjectivity in colonial archives: A case in Batavia Government's instructions to the Sultan of Banten in early XIX century. *International Seminar on Sociolinguistics and Dialectology 2017*, Depok, Indonesia.

McGregor, K. (2004). Museums and the transformation from colonial to post-colonial institution in Indonesia: A case study of the Indonesian National Museum, formerly the Batavia Museum. Dalam F. Kerlogue (Ed.), *Performing objects museums, material culture and performance on Southeast Asia.* Singapore: MRM Graphics.

McGuire, R. (2008). *Archaeology as political actions*. California: University California Press.

Mundardjito, H. J., & Ambary, H. M. (Eds.). (1978). Laporan penelitian arkeologi Banten 1976. *Berita Penelitian Arkeologi, 18*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Nora, P. (1996). *Realms of memory: The construction of the French past (A. Goldhammer, Trans.)*. New York: Columbia University Press.

Nurhadi. (1982). Catatan tentang disain Benteng Surosowan Banten: Sebuah pengkajian data lapangan. *Pertemuan Ilmiah Arkeologi II*, 477–487. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta.

Permana, R. C. E. (2004). Fase-fase pembangunan Keraton Surosowan-Banten Lama. *Wacana, 6(1)*, 49–79.

Perquin, P. J. (1913). Herstellingswerken der Sultansgraven te Pakalangan, Pangkalan Angka en Kanari (Bantam). *Oudheidkundig Verslag,* 107–109.

Pudjiastuti, T. (2007). *Perang, dagang, persahabatan: Surat-surat Sultan Banten.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Toyota Foundation.

Rahardho, S., dkk. (2011). *Kota Banten Lama: Mengelola warisan untuk masa depan.* Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Redeker, H. (2023). *Herman William Daendels 1762–1818*. Soesterberg: Aspekt Uitgv.

Rheid, A. (1993). *Southeast Asia in the age of commerce, 1450–1680: Expansion and crisis (Vol. 2).* New Haven: Yale University Press.

Ricklefs, M. C. (2001). *A history of modern Indonesia since c. 1200.* Stanford: Stanford University Press.

Rohtberg, M. (2013). Remembering back: Cultural memory, colonial legacies, and postcolonial studies. Dalam G. Huggan (Ed.), *The Oxford handbook of postcolonial studies* (pp. 298–306). Oxford: Oxford University Press.

Samuels, K. (2018). *Mobilizing heritage: Anthropological practice and transnational prospect.* Florida: University Press of Florida.

Schofield, J. (2000). Never mind the relevance: Popular culture for archaeologists. Dalam P. Graves-Brown (Ed.), *Matter, materiality, and modern culture* (pp. 131–155). London: Routledge.

Shanks, M. (2006). Archaeology and politics. Dalam J. Bintliff (Ed.), *A companion to archaeology* (pp. 490–508). Oxford: Blackwell.

Shatanawi, M. (2022). Making and unmaking Indonesian Islam: Legacies of co-

lonialism in museums (Doctoral dissertation). Amsterdam University Press.

Sibeud, E. (2012). A useless colonial science? Practicing anthropology in the French colonial empire, circa 1880–1960. *Current Anthropology, 53*(Supplement 5), 83–95.

Spivak, G. C. (1994). Can the subaltern speak? Dalam P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader* (p. 93). Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

Tjandrasasmita, U. (Ed.). (1981). *Sejarah nasional Indonesia III: Jaman pertumbuhan dan perkembangan Islam kerajaan-kerajaan Islami.* Jakarta: Balai Pustaka.

Ueda, K., & Wibisono, S. (2016). Paths to power in the early stage of colonialism: An archaeological study of the Sultanate of Banten, Java, Indonesia, the seventeenth to early nineteenth century. *Asian Perspectives, 55*(1), 89–119.

Ueda, K., dkk. (2017). Dutch oven and Bantenese cooking stove: Coarse earthenware study in the Sultanate of Banten, Java, Indonesia. *International Historical Archaeology, 21*, 433–459.

Ueda, K. (2015). An archaeological investigation of hybridization in Bantenese and Dutch colonial encounters: Food and foodways in the Sultanate of Banten, Java, 17th–early 19th century (Doctoral dissertation). Boston University.

Untoro, H. O. (2006). *Kebesaran dan tragedi kota Banten.* Jakarta: Yayasan Kota Kita.

Van de Wal, V. I. (1928/1929). Bouwgeschiedenis van het Fort Speelwijk te Banten. *Oudheidkundig Verslag,* 137–157.

Van Motman, C. (2006). *De familie van Motman, 1600–2006.* Amsterdam: Stichting van Motman Familiarchife.

Verbeek, R. D. M., & Krom, N. J. (1914). *Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië.* Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Wessing, R. (2014). Pangeran Dakar's error: A narration of the events leading to the fall of the Sultanate of Bantén. *Journal of Southeast Asian Studies, 45*(3), 427–443.

Baduy dan Tantangan Modernitas

Ade Jaya Suryani

Pendahuluan

Masyarakat adat berusaha keras untuk menjaga nilai-nilai dan cara hidup tradisional mereka sebagai bagian dari identitas budaya yang telah diwariskan secara turun-temurun. Namun, modernitas sering kali memaksa semua orang, termasuk masyarakat adat, untuk beradaptasi dengan cara-cara hidup baru yang dipengaruhi oleh perkembangan teknologi dan globalisasi. Tanggapan masyarakat adat di berbagai belahan dunia terhadap modernitas bervariasi. Sebagian mencoba mengintegrasikan elemen-elemen modern dengan cara mempertahankan tradisi mereka, sementara yang lain merasa bahwa modernitas dan teknologi merupakan ancaman terhadap keberlanjutan budaya dan cara hidup mereka. Banyak dari mereka memandang perubahan ini sebagai potensi yang mengancam eksistensi mereka, mengakibatkan ketegangan antara upaya melestarikan warisan budaya dan kebutuhan untuk beradaptasi dengan dunia yang semakin modern. Bab ini akan melihat bagaimana masyarakat adat Baduy di Banten, Indonesia, mendudukkan modernitas sebagai sesuatu yang ditabukan oleh agama mereka di satu sisi dan sesuatu yang sulit dihindari di sisi lain.

Sebelum mendiskusikan bagaimana masyarakat Baduy menanggapi modernitas, kita perlu melihat dulu bagaimana masyarakat-masyarakat adat di dunia bereaksi terhadap modernitas, termasuk pembangunan dan globalisasi. Dari berbagai studi tentang masyarakat adat dan modernitas, kita melihat tidak ada satu sikap yang seragam di antara mereka. Sebagian masyarakat adat berpikir bahwa modernitas adalah sesuatu yang negatif, sebagian berpikir bahwa mereka perlu menegosiasikan tradisi dan modernitas, dan sebagian lagi, meski tidak banyak dalam kasus ini, berpandangan bahwa modernitas itu positif.

Andrew I. Kozlov, Galina Vershubsky, dan Maria Kozlova (2003) menemukan bahwa modernisasi dan urbanisasi memengaruhi kesehatan masyarakat adat Siberia Utara, khususnya Khanty dan Mansi. Mereka menemukan bahwa kehidupan urban telah menjadikan tekanan darah arteri dan kadar glukosa darah masyarakat adat Siberia Utara meningkat. Komunitas U'wa di Kolombia memandang modernitas secara negatif, melihatnya sebagai sesuatu yang bertentangan dengan pandangan dunia mereka, terutama dalam perlawanan mereka terhadap eksploitasi minyak. Modernitas, yang didorong oleh paradigma teknologi, mendorong dominasi alam demi keuntungan ekonomi, sering kali mengabaikan makna budaya dan spiritual bagi masyarakat adat. Bagi komunitas U'wa, alam itu sakral, dan minyak dianggap sebagai 'darah Ibu Pertiwi'. Ekstraksinya dianggap sebagai pelanggaran terhadap wilayah sakral mereka, mencerminkan perjuangan masyarakat adat secara global melawan ancaman modernitas terhadap identitas budaya dan lingkungan mereka (Lee, 2008).

Lebih jauh, komunitas U'wa berpikir bahwa alam itu sakral dan karena itu penting bagi mereka untuk menjaga keseimbangan alam. Mereka tidak berusaha mendominasi alam, tetapi menjaga hubungan harmonis dengannya. Bagi orang-orang U'wa yang menganggap minyak itu sakral dan penting untuk kehidupan mereka, ekstraksi minyak dianggap sebagai pelanggaran terhadap wilayah sakral mereka. Konflik ini mencerminkan perjuangan masyarakat adat global dalam menghadapi modernitas yang mengancam identitas budaya dan lingkungan mereka (Lee, 2008).

Di Bolivia, kapitalisme global telah meminggirkan masyarakat adat baik di pedesaan maupun perkotaan. Oleh karena itu, mereka melakukan perlawanan. Kebangkitan identitas masyarakat adat di sana semakin nyata saat Evo Morales terpilih sebagai presiden masyarakat adat pertama Bolivia di awal 2000-an. Meski begitu, usaha yang dilakukan oleh Morales dan masyarakat adat dipandang gagal menangani kompleksitas realitas urban dan multi-etnis, yang menyebabkan marginalisasi yang berkelanjutan. Pendekatan negara, yang dipengaruhi oleh ideologi global dan kolonial, belum sepenuhnya mampu menangani masalah-masalah mendalam yang terus mengucilkan masyarakat adat dan perempuan dari partisipasi politik (Cusicanqui dan Geidel, 2010).

Hal yang kurang lebih sama terjadi di Chili. Masyarakat adat menghadapi tantangan dan ancaman etnosida. Mapuche, kelompok adat terbesar di Chili, secara aktif terlibat dalam gerakan politik, menantang model neoliberalisme dan berusaha mempertahankan identitas budaya mereka di tengah tekanan modern. Mereka berusaha melestarikan dan menciptakan kembali praktik budaya mereka sebagai respons terhadap tekanan yang terus menerus dari negara modern yang

dominan (Kowalczyk, 2013).

Modernitas yang ditopang oleh perkembangan teknologi juga memberikan pengaruh besar bagi masyarakat adat di Indonesia. Di Kalimantan Tengah, globalisasi telah mengaburkan batas-batas tradisional dan membawa perubahan besar, mengarah pada penurunan kepatuhan terhadap hukum adat dan nilai-nilai budaya lokal. Modernisasi, dengan kemajuan infrastruktur dan komunikasi, mempercepat pergeseran ini, meskipun juga memberikan keuntungan ekonomi. Hukum adat, yang merupakan sistem hukum tradisional dan tidak selalu sejalan dengan hukum negara, dipandang penting oleh masyarakat adat sebagai penyeimbang terhadap pengaruh modernitas (Suheri, 2017). Di Kabupaten Bandung, Jawa Barat, masyarakat adat Kampung Mahmud berusaha menjaga tradisi, tetapi mereka harus beradaptasi dengan perubahan. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun komunitas adat berusaha mempertahankan tradisi, mereka tidak sepenuhnya kebal terhadap perubahan yang disebabkan oleh faktor-faktor eksternal dan internal (Rosyadi, 2011).

Sedikit berbeda dengan kasus-kasus di atas, komunitas adat di Fiji, Laut Pasifik Selatan, tidak memandang modernitas sebagai sesuatu yang negatif. Hal ini ditandai oleh penerimaan mereka terhadap wisatawan yang mereka yakini dapat menawarkan manfaat ekonomi. Meski begitu, mereka menuntut agar dalam pengembangan wisata, perspektif masyarakat adat perlu diprioritaskan. Studi dari berbagai daerah menunjukkan bahwa bagi banyak komunitas adat, faktor-faktor seperti keluarga, komunitas, dan tanah adalah pusat dari rasa kesejahteraan mereka. Oleh karena itu, masyarakat adat di Fiji mengusulkan pendekatan yang lebih inklusif yang menghormati dan mengintegrasikan pandangan dunia masyarakat adat dalam pengembangan pariwisata untuk memastikan bahwa pengembangan tersebut selaras dengan nilai-nilai budaya mereka dan memberikan kontribusi positif terhadap kualitas hidup mereka (Matatolu, 2020).

Dengan menggunakan perspektif internasional, Stephen Allen (2006) memiliki kesimpulan yang berbeda dengan studi-studi di atas. Bahkan, ia memberi kesan bahwa tradisi dan modernitas bisa berjalan secara positif. Ia menunjukkan bahwa kemunculan modernitas tidak menghapus identitas tradisional masyarakat adat. Sebaliknya, masyarakat adat telah menyesuaikan diri dengan kondisi modern. Meskipun menghadapi berbagai kendala dari kelompok masyarakat dominan di negara-negara modern, masyarakat adat telah memanfaatkan globalisasi dan modernitas ini. Allen mencatat agar negara mengadopsi standar internasional yang berkembang mengenai hak-hak masyarakat adat ke dalam hukum nasional mereka. Hal ini untuk memastikan bahwa masyarakat adat dapat memperoleh akses yang adil terhadap modernitas dalam konteks nasional mereka.

Lebih jauh Allen melihat identitas masyarakat adat sedang mengalami transformasi melalui keterlibatan mereka dengan modernitas, menghasilkan identitas kontemporer yang menggabungkan karakteristik tradisional dan modern. Meskipun proses ini menghadapi tantangan teoretis dan praktis, proses ini telah berkontribusi pada pembentukan kembali parameter dan institusi modernitas. Meskipun manfaat dari keterlibatan internasional mungkin belum sepenuhnya terlihat dalam ranah nasional, masyarakat adat telah memperoleh tingkat pengaruh di forum internasional. Dengan bertindak secara kolektif, mereka telah memainkan peran penting dalam evolusi masyarakat sipil internasional.

Terakhir, selama ini ada anggapan bahwa masyarakat adat secara alami menolak budaya arus utama dan lebih suka tetap terisolasi, atau setidak-tidaknya mengadopsi dengan tetap berusaha mempertahankan nilai-nilai tradisional. Proses modernisasi menyebabkan beberapa orang meninggalkan cara hidup tradisional. Perubahan ini sering kali menciptakan ketegangan antara pelestarian budaya tradisional dan penerimaan gaya hidup modern yang baru. Berbeda dengan anggapan tersebut, komunitas adat di Guizhou, Cina, mengintegrasikan diri ke dalam masyarakat dominan dan menghargai gaya hidup modern. Lebih jauh, komunitas adat didorong untuk menyeimbangkan pelestarian budaya dengan manfaat ekonomi, seperti dari pariwisata. Seperti juga sikap masyarakat adat di Fiji, studi tentang masyarakat adat dan modernitas di Guizhou ini menyoroti perlunya pendekatan yang menghormati perspektif adat dan menemukan titik tengah antara tradisi dan modernitas, memastikan pengembangan berkelanjutan yang sesuai dengan kebutuhan dan keinginan komunitas-komunitas ini (Lia, Subicaa, Kendrab, dan Ali, 2023).

Lalu bagaimana dengan komunitas Baduy di Lebak, Banten? Apakah mereka menolak modernitas atau menerimanya? Bagaimana mereka mendudukkan modernitas dalam kehidupan tradisional mereka? Orang umum berpandangan bahwa masyarakat Baduy tidak berubah sama sekali, atau dengan kata lain menolak modernitas. Pandangan ini didasarkan kepada kenyataan bahwa orang Baduy menabukan pendidikan formal dan rumah modern, termasuk penggunaan listrik, perangkat elektronik, dan kendaraan. Berbeda dengan pandangan umum, bab ini berargumen bahwa masyarakat Baduy sesungguhnya berubah, meskipun perubahan itu tidak mudah dilihat. Bab ini akan menunjukkan bagaimana mereka bereaksi terhadap perkembangan zaman melalui keterlibatan sebagian mereka dalam program pemukiman kembali, pindah agama, dan penerimaan sebagian produk modern. Berbeda dengan semua masyarakat adat yang disebutkan di atas, masyarakat Baduy membagi diri mereka ke dalam dua kelompok: Baduy Luar dan Baduy Dalam. Baduy Luar menerima sebagian produk modern dan

Baduy Dalam menolak seluruhnya. Meski begitu, sebagaimana disampaikan oleh sejumlah informan, penyimpangan dari kategorisasi ini terjadi, yakni sebagian orang Baduy Dalam secara sembunyi-sembunyi memiliki telepon seluler (Suryani, 2021: 99). Melalui pembentukan dua kelompok ini, Baduy Luar dan Baduy Dalam, diyakini bahwa Baduy Luar diciptakan oleh pemimpin adat di Baduy Dalam sebagai penyaring modernitas untuk tidak masuk ke Baduy Dalam (Kurnia dan Sihabudin, 2010: 27).

Dalam konteks Banten, orang Baduy ini memiliki posisi penting. Sampai batas tertentu kita bisa mengatakan bahwa orang Baduy adalah *urang* Banten asli. Kamus Besar Bahasa Indonesia daring menerjemahkan kata 'asli' sebagai "tidak ada campurannya, tulen, bukan peranakan alias orang pribumi, bukan salinan, tidak diragukan asal usulnya, dan yang dibawa sejak lahir".[1] Dengan definisi ini, kita bisa mengatakan bahwa orang Baduy adalah asli *urang* Banten karena beberapa alasan. Pertama, apapun pendapat yang menjelaskan tentang asal-usul orang Baduy, pendapat-pendapat itu menyebutkan bahwa orang Baduy sudah ada di Banten sebelum abad ke-16. Orang Jawa yang nanti lebih dikenal dengan sebutan Jawa Serang (Jaseng) secara politik baru datang dari Cirebon ke Banten pada abad ke-16.[2] Etnis lain yang sekarang tinggal di Banten tentu berasal dari tempat lain juga, seperti orang Cina yang berasal dari Cina.

Kedua, dalam konteks Sunda, orang Baduy adalah orang Sunda asli. Dengan kata lain, orang Baduy adalah orang Sunda yang paling sedikit menerima perubahan dalam konteks apapun. Bahasa Sunda di Priangan mengadopsi tingkatan kesopanan *(undak-susuk basa)* dari bahasa Jawa. Mikihiro Moriyama, ahli bahasa Sunda dari Jepang, menjelaskan bahwa Kerajaan Sunda ditaklukan Jawa Mataram pada abad ke-17. Selanjutnya Moriyama (2003: 2) mengatakan, "Bukan hanya kesenian, tapi juga administrasi pemerintahan, gaya hidup, dan bahasa yang terkena dampaknya: selama hampir dua ratus tahun kesusastraan Sunda berkembang menurut estetika Jawa" (lihat juga Hamdan dkk., (ed.) 2005: 15-29).

1 https://www.kbbi.web.id/asli, diakses pada 22 Juni 2024.

2 Dua buku yang direkomendasikan berkenaan dengan sejarah Banten awal adalah Banten Sebelum Zaman Islam: Kajian Arkeologi di Banten Girang 932?-1526 karya Claude Guillot, Lukman Nurhakim, dan Sonny Wibisono (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, L'*École française d'Extrême-Orient*, dan Bentang, 1996) dan karya Hosein Djajadiningrat Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten (Jakarta: Penerbit Djambatan dan KITLV, 1983). Buku pertama adalah terjemahan dari versi bahasa Prancis Banten avant L'Islam etude archeologique de Banten Girang (Java-Indonesie) (932?-1526) dan buku kedua terjemahan dari bahasa Belanda Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten.

Begitu juga orang Sunda Banten non-Baduy terpengaruh oleh Jawa dan nanti oleh Sunda Priangan. Ahli bahasa Sunda dan Jawa Banten Mas Mangoendikaria (2014: 2) menjelaskan bahwa pada masa kolonial, dan bisa jadi ini berakar dari masa kesultanan, ketika orang mau bertemu dengan bangsawan Banten *(menak)* lalu ia tidak menggunakan bahasa Jawa, ia akan dianggap tidak memiliki sopan santun. Setelah Indonesia merdeka, Banten sebagai keresidenan menjadi bagian dari Jawa Barat sampai 2000. Dengan begitu, sistem nilai, termasuk kesopanan dalam bahasa, ditentukan oleh Priangan. Buku-buku pelajaran bahasa Sunda ditetapkan di sana dan juga guru-gurunya menempuh pendidikan di sana. Selanjutnya, anak-anak sekolah di Banten belajar bahasa Sunda menggunakan buku dan belajar kepada guru dari Priangan itu (Hamdan dkk., (ed.) 2005: 15-29). Di sisi lain, orang Baduy tidak sekolah dan tidak bergaul luas dengan non-Baduy. Dengan demikian, bahasa Sunda Baduy tidak terpengaruh oleh bahasa Jawa Serang dan politik bahasa Sunda (Suryani, 2021: 101).

Ketiga, dalam konteks kewargaan Banten secara umum, orang Baduy adalah warga Banten yang paling sedikit memperoleh pengaruh dari luar. Sebagaimana nanti dijelaskan lebih rinci di bawah, orang Baduy tidak bersekolah formal karena itu mereka paling sedikit memeroleh pengaruh. Mereka juga tidak memiliki televisi dan radio. Di kampung-kampung perbatasan, orang-orang Baduy memang mengakses internet, tetapi tidak seintensif orang non-Baduy. Bahkan di Baduy Dalam, sinyal internet sudah dihilangkan. Secara sosial, orang-orang Baduy tinggal di tanah adat/ulayat, tidak bergabung dengan masyarakat lebih luas. Pergaulan mereka secara umum hanya berlangsung dengan sesama mereka. Dengan kondisi seperti ini, orang Baduy adalah *urang* Banten yang paling sedikit terpengaruh atau lebih asli (Suryani, 2021).

Hubungan yang erat antara urang Baduy dengan identitas kebantenan ini diakui dalam banyak hal, seperti pengusulan rumah Baduy sebagai rumah adat Banten,[3] penggunaan arsitektur lumbung padi *(leuit)* Baduy sebagai arsitektur perpustakaan Kabupaten Lebak, pencantuman angklung Baduy dalam logo Kabupaten Lebak, juga upacara Seba Baduy ke pemerintah provinsi Banten sebagai peristiwa wisata tahunan yang penting. Seba Baduy 2024, misalkan, diikuti oleh sekitar 1.500 orang Baduy.[4] Batik Baduy juga bahkan pernah diusulkan menjadi batik seragam PNS pemerintah Provinsi Banten. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Banten pada 2014 mengaku menyusun perda gubernur tentang

3 https://regional.kompas.com/read/2023/04/28/190325678/mengenal-rumah-sulah-nyanda-rumah-adat-banten?page=all, diakses pada 18 Juni 2024,

4 https://www.rri.co.id/hiburan/672888/jadwal-rangkaian-tradisi-seba-baduy-2024, diakses pada 18 Juni 2024.

penggunaan batik Baduy sebagai seragam PNS.[5] Pada acara Istana Berbatik pada 1 Oktober 2023, pejabat gubernur Banten Al Muktabar dan istri mengenakan batik motif Baduy.[6]

Gambaran Ringkas tentang Orang Baduy

Masyarakat yang saya paparkan di bab ini secara populer disebut sebagai orang Baduy. Masyarakat Baduy tinggal di Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Banten. Masyarakat Baduy terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu Baduy Dalam dan Baduy Luar. Pembedaan ini didasarkan kepada dua hal, yaitu tingkat ketaatan terhadap agama dan kampung tempat mereka tinggal. Tentang ketaatan terhadap agama akan dijelaskan di pembahasan tentang agama. Orang Baduy Dalam tinggal di Kampung Cikeusik, Cibeo, dan Cikertawana, sedangkan orang Baduy Luar tinggal di kampung-kampung selain dari tiga kampung ini (Kurnia dan Sihabudin, 2010; Suryani, 2021).

Terdapat banyak perdebatan tentang kenapa masyarakat Baduy disebut demikian. Perbedaan pendapat itu tidak akan dijelaskan secara rinci di sini. Hanya dua pendapat menonjol yang akan dipaparkan. Pertama, 'Baduy' adalah sebutan yang diberikan oleh orang Muslim kepada mereka dengan mengasosiasikan kepada orang-orang Badui di Arab. Pendapat ini dikemukakan oleh Jonathan Rigg (1862: 31) dan Coolsma (1913). Coolsma (1913: 40) membuat entri *'badoej'* dalam kamusnya *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*; ia menyebut ejaan lain, yaitu '*badoewi'*. Untuk mengetahui arti *'badoewi'*, ia merujuk entri *'badwi'*: "BADWI atau juga Badoewi (Arab), penduduk gurun, Bedouin, para Bedouin; juga julukan yang kadang diberikan oleh orang-orang Muslim Banten kepada orang Badoej yang masih dianggap kafir (belum memeluk agama)".[7] Saya berpendapat bahwa pendapat ini tidak kuat. Hanya kebetulan saja bahwa nama dua kelompok ini mirip, yaitu Badui dan *Bedouin (Badui, Badawi). Apalagi dasar dari pendapat ini adalah bahwa orang Baduy itu kafir yang seolah-olah orang Bedouin juga seluruhnya begitu.*

Pendapat kedua, ini adalah pendapat yang dapat dipertanggungjawabkan,

5 https://banten.antaranews.com/berita/21703/kain-baduy-akan-dijadikan-seragam-pns-banten, diakses pada 16 Juni 2024.

6 https://banten.akurat.co/banten-selatan/1323040645/hari-batik-nasional-banten-punya-beragam-motif-batik-warisan-budaya-tenun-baduy, diakses pada 16 Juni 2024.

7 *"BADWI, of wel Badoewi (Ar.), woestynbewoner, Bedouin, de Bedouinen; ook scheldnaam, wel gegeven door de Moh. Bantammere aan de nog heidensche Badoej's".*

menyatakan bahwa orang Badui dinamai Badui karena toponim, yaitu bahwa di tempat tinggal mereka terdapat gunung dan sungai Baduy. Di entri '*badoej*', Coolsma (1913: 40) juga menulis bahwa Badui adalah: "...singkatan dari nagara *Badoej*, nama sebuah tempat yang telah hilang di bagian selatan Banten; Tji-Badoej, nama sebuah sungai kecil tempat lokasi tersebut berada".[8] N.J.C. Geise (1952: 20) bahkan tegas mengatakan: "Nama "Baduy" tidak memiliki makna misterius. Nama ini diberikan kepada kelompok orang yang tinggal di sekitar Gunung Baduy dan Sungai Cibaduy".[9]

Mengikuti pendapat Coolsma dan Geise di atas, Garna (1988: 41) menyatakan bahwa orang Baduy sendiri menamai diri mereka Baduy karena di sana ada sungai dan bukit Cibaduy. Lebih jauh Garna berpendapat bahwa 'orang Baduy' hanya sebutan bagi penduduk yang tinggal di sekitar sungai dan bukit Cibaduy, sedangkan penduduk yang tinggal di tempat lain disebut dengan sebutan berbeda, yaitu 'orang Kanekes' karena mereka tinggal di sekitar sungai Kanekes. Jadi, tidak mengherankan jika orang yang kita diskusikan ini disebut 'orang Baduy' dan 'orang Kanekes'. Belakangan, sebutan 'Baduy' lebih populer dibandingkan dengan sebutan 'Kanekes'. Ini adalah pendapat yang lebih kuat dibandingkan dengan pendapat pertama mengingat ini adalah toponim, nama yang diambil dari nama sungai di sana.

Selanjutnya, terdapat empat pendapat yang menjelaskan tentang asal orang Baduy. Pendapat pertama, dikemukakan oleh Nuryani (1985: 27-28), menyatakan bahwa orang Baduy adalah penduduk Majapahit yang melarikan diri saat diserang oleh Raden Patah (1455–1518). Orang Majapahit lain yang melarikan diri dari peristiwa ini adalah orang-orang Tengger di Jawa Timur dan orang Samin di Jawa Tengah. Pendapat ini jarang terdengar dan, di saat yang sama, tidak memiliki landasan yang kuat. Nuryani sendiri tidak memberikan bukti apapun untuk mendukung pendapatnya. Begitu pula sejarah Majapahit dan cerita lisan di Baduy tidak pernah menghubung-hubungkan Majapahit dengan Baduy.

Pendapat kedua mengatakan bahwa orang Baduy adalah pelarian dari Banten utara yang menghindari serangan Maulana Yusuf (w. 1585) sekaligus penolakan mereka terhadap Islam. Pendapat ini didasarkan kepada beberapa argumen. Dua di antaranya adalah kesamaan cerita rakyat antara di Baduy dan di daerah Sunda lain dan legenda Batu Goong di Pandeglang yang menceritakan penyerangan Kesultanan Banten. Legenda itu menceritakan bahwa mereka yang diserang me-

8 *"BADOEJ, voll. nagara Badoej, naam van een verdwenen plaats in het Zuiden van Bantam; Tji-Badoej, naam van een riviertje waaraan genoemde plaats gelegen was".*

9 *"De naam "Baduj" heeft niets geheimzinnigs. Hij is aan de groep mensen gegeven, die bij de Gunung Baduj en de Tji Baduj wonden".*

larikan diri ke Sirah Dayeuh alias Cihandam. Nama yang tersebut terakhir adalah kampung Baduy. Ini adalah pendapat paling umum tentang asal-usul Baduy, dikemukakan di antaranya oleh Jacobs dan Meijer (1891), Pennings (1902), Van Tricht (1929a, 1929b), Djatisunda (1986), Garna (1988), dan Persoon (1994).

Pendapat ketiga mengatakan bahwa orang Baduy adalah orang Banten yang tidak mau masuk Islam. Lalu mereka menghindar dari proses islamisasi yang terjadi di Banten utara dengan pindah ke Banten selatan. Pendapat ini didasarkan kepada cerita dalam *Sajarah Banten*. Disebutkan di sana bahwa Maulana Hasanuddin mengislamkan Banten. Delapan ratus agamawan Hindu memilih masuk Islam, sedangkan pemimpin agama dan politik mereka yang disebut Pucuk Umun, memilih pergi ke Banten Selatan, yaitu ke tanah Baduy (Garna, 1988: 9). Pendapat ketiga ini bisa dikatakan sama dengan pendapat kedua karena pada masa itu Banten adalah bagian dari Pajajaran. Jadi, pendapat kedua dan ketiga mengatakan bahwa orang Banten atau orang Pajajaran melarikan diri ke selatan karena alasan politik dan agama.

Lalu pendapat keempat, dikemukakan oleh Danasasmita dan Djatisunda (1986) dan Bakels (1989) yang menyebutkan bahwa Baduy adalah sebuah mandala, sebuah konsep Hindu di mana di bagian inti lingkaran adalah komponen utama. Makin menjauh dari inti, sifatnya menjadi semakin duniawi. Pendapat ini didasarkan kepada kenyataan bahwa orang Baduy terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu Baduy Dalam dan Baduy Luar. Baduy Dalam, berada di dalam inti mandala, adalah Baduy yang sangat ketat dalam menjalankan agama. Kemudian Baduy Dalam ini dilindungi secara geografis dan demografis oleh Baduy Luar, yang sampai batas tertentu, lebih longgar dalam agama dan boleh beradaptasi terhadap perkembangan duniawi. Para pendukung pendapat ini memperkuat pendapat mereka dengan merujuk ke konsep 'tapa di mandala' dan 'tapa di nagara' yang tertulis dalam manuskrip Sanghyang Siksakandang Karesian, Amanat Galunggung, dan Carita Parahyangan.

Sebagaimana telah disebutkan, masyarakat Baduy terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu Baduy Dalam dan Baduy Luar. Baduy Dalam tinggal di kampung Baduy Dalam, yaitu di Cibeo, Cikertawana, dan Cikeusik. Sebutan lain bagi Baduy Dalam adalah Baduy Tangtu dan Baduy Tangtu Tilu. Dalam bahasa Sunda, *tangtu* artinya tentu atau tertentu. Dalam hal penamaan, Tangtu ini adalah nama lain dari tiga kampung tadi, yaitu Tangtu Parahyang (Cibeo), Tangtu Kadukujang (Cikertawana), dan Tangu Pada Ageung (Cikeusik). Tiga kampung ini juga kadang disebut kampung *girang*, karena posisinya di *girang* atau di hulu sungai. Ada anggapan luas di masyarakat non-Baduy bahwa jumlah rumah di Baduy Dalam hanya boleh terdiri dari 40 unit saja. Jika keluarga baru tercipta,

maka keluarga ini harus keluar dari Baduy Dalam. Anggapan ini sama sekali tidak berdasar. Pada 2010 saja, di Baduy Dalam terdapat 330 rumah. Yang mungkin terjadi, pada suatu waktu di masa lampau ada peneliti yang menyebutkan bahwa rumah orang Baduy Dalam berjumlah 40, tetapi itu tidak berarti bahwa jumlah itu tidak boleh bertambah (Kurnia dan Sihabudin, 2010: 34-37, 71).

Kelompok kedua dari Baduy adalah Baduy Luar. Disebut Baduy Luar karena kampung-kampung Baduy Luar berada di bagian luar dari tanah adat yang secara langsung berbatasan dengan kampung-kampung non-Baduy, yang secara etnis sama-sama orang Sunda tetapi beragama Islam. Kampung Baduy Luar kadang juga disebut *panamping*, yang berarti pinggir, karena berada di pinggir kampung Baduy Dalam. Karena posisinya berada di antara kampung Baduy Dalam dan non-Baduy, orang memahami bahwa keberadaan kampung-kampung Baduy Luar berfungsi untuk melindungi Baduy Dalam dari pengaruh modernitas. Pada 2010 terdapat 55 kampung Baduy Luar dengan 10.002 penduduk. Kampung-kampung Baduy Luar ini terus bertambah sejalan dengan pertumbuhan penduduk. Berbeda dengan orang Baduy Dalam, masyarakat Baduy Luar diizinkan, sampat batas tertentu, untuk hidup lebih modern (Kurnia dan Sihabudin, 2010: 69-72).

Selain memiliki fungsi pelindung Baduy Dalam dari pengaruh luar, kampung-kampung Baduy Luar juga berfungsi sebagai tempat pengasingan bagi orang Baduy Dalam yang melanggar peraturan adat. Orang Baduy Dalam Cibeo yang melanggar diasingkan ke kampung Sorokokod, Batara, Babakan Panyarangan, Rancakonolang, Cisaban, Leuwihandam, Babakan Picung, dan Kaneungay. Pelanggar adat dari Cikertawana diasingkan ke kampung Kaduketug, Babakan Cipondok, Cihulu, Kadujangkung, Karahkal, Cigula, Gajeboh, Cobongkok, Cicatang, dan Citopeng, sedangkan orang Baduy dari Cikeusik diasingkan ke Cicakal Hilir, Leuwibuleud, Cipaler, dan Cipit (Suryani, 2021: 36).

Selain kampung Baduy Dalam dan Baduy Luar, ada juga istilah lain, yaitu Baduy Dangka. Ini adalah istilah yang merujuk ke perkampungan Baduy di luar tanah adat. Kampung-kampung ini tersebar di perkampungan non-Baduy. Yang termasuk ke dalam kampung Baduy Dangka adalah Cibengkung (atau disebut juga Padawaras), Kompol (Garukgak), Kamancing (Warega/Sanghyang Panunggulan), Panyaweuyan (Inggung), Nungkulan (Sindangnyair), Cilenggor (Sanghyang Asuh), Cihulu, Cihandam (Sirahdayeuh), dan Kaduketug. Kampung-kampung ini, kecuali Kompol dan Cibengkung, karena berbagai alasan, telah hilang. Sumber-sumber tentang Baduy menggolongkan Baduy Dangka sebagai Baduy Luar karena mereka memiliki pandangan yang sama dalam hal kelonggaran terhadap modernitas (seperti pakaian) dengan Baduy Luar. Bahkan, sebagian rumah mereka dialiri listrik dan memiliki televisi. Yang membedakan

adalah bahwa Baduy Dangka berada di luar tanah adat, sedangkan Baduy Luar berada di dalam atau satu kesatuan secara geografis dengan Baduy Dalam. Danasasmita dan Djatisunda (1986: 15) berpendapat bahwa kampung-kampung Dangka ini adalah petunjuk bahwa dulu tanah Baduy jauh lebih luas dari yang sekarang. Dengan kata lain, kampung-kampung Dangka ini dulunya terhubung langsung dengan tanah adat (Suryani, 2021: 38-39).

Meskipun masyarakat Baduy ini terbagi ke dalam Baduy Dalam, Baduy Luar, dan juga Baduy Dangka, mereka hidup dalam satu hukum adat yang sama. Masyarakat Baduy dipimpin oleh sebuah sistem yang disebut Tangtu Tilu Jaro Tujuh, yang berarti kelompok tertentu tiga dan jaro tujuh. Tangtu Tilu merujuk ke tiga pemimpin *(puun)* Baduy Dalam di Cibeo, Cikeusik, dan Cikertawa. Puun Cibeo menangani perkara administrasi dan kemasyarakatan, *puun* Cikeusik mengatur urusan keagamaan dan pelaksanaan hukum adat, dan *puun* Cikertawana menangani urusan keamanaan, ketertiban, dan kesejahteraan. Di antara ketiga puun itu, puun Cikeusik memiliki otoritas tertinggi karena ia menangani urusan keagamaan, urusan utama yang melekat dalam kehidupan masyarakat Baduy. Oleh karena itu, ia adalah pemimpin tertinggi masyarakat Baduy secara keseluruhan.

Tiga *puun* atau *Tangtu Tilu* ini dibantu oleh Jaro Tujuh sebagai wakil dari Baduy Luar. Dalam pekerjaannya mereka dibantu oleh *Tangkesan* dan *Jaro Tanggungan Dua Belas.* Tangkesan bertugas sebagai penasihat Jaro Tujuh dan pemberi rekomendasi kepada Tangtu Tilu tentang siapa yang layak dipilih menempati posisi tertentu atau memecat seseorang dari posisinya. Yang kedua, yaitu Jaro Tanggungan Dua Belas, berfungsi sebagai saksi dalam acara-acara yang membutuhkan kesaksian. Lalu, orang Baduy yang tinggal di kampung-kampung Dangka dipimpin juga oleh jaro atau kepala kampung (Danasasmita dan Djatisunda, 1986; Garna, 1988; Permana, 2010; Kurnia dan Sihabudin, 2010).[10]

Selanjutnya, dalam hal penghidupan, orang Baduy mengelola *huma* secara tradisional. Ini berarti orang Baduy dilarang oleh adat untuk menggunakan dan mengembangkan teknologi pertanian. Huma ini, berdasarkan kepemilikannya, terdiri dari *huma puun, huma tangtu, huma serang, huma tuladan,* dan *huma panamping*. *Huma puun* adalah *huma* milik *puun*. *Huma tangtu* artinya *huma* milik orang Baduy Dalam. *Huma serang*, juga terletak di Baduy Dalam, ada-

10 Selain mengikuti sistem adat, masyarakat Baduy juga mengikuti aturan nasional. Para pemimpin adat memilih satu orang untuk mewakili mereka untuk berhubungan dengan pemerintah. Orang ini disebut Jaro Pamarentah, menjadi Kepala Desa Kanekes. Karena pemerintahan adalah bagian dari modernitas dan ini tabu, kantor desa dibangun di luar Desa Kanekes, yaitu di perbatasan Kampung Kaduketug dan daerah non-Baduy.

lah huma adat yang hasilnya untuk keperluan adat. *Huma tuladan* adalah huma milik Baduy Luar. Hasil dari *huma* ini digunakan untuk keperluan adat. *Huma panamping* artinya huma milik orang Baduy Panamping alias Baduy Luar (Danasamita dan Djatisunda, 1986; Garna 1988; Kurnia dan Sihabudin, 2010; Suryani, 2021). Dalam hal mengurus huma dan kegiatan sosial-keagamaan lainnya, misalnya kapan mengerjakan apa, masyarakat Baduy memiliki waktu tertentu sebagaimana terlihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel 1: Kalender Baduy

Urutan Bulan	Nama Bulan	Kegiatan
1	Kapat	Seba, kunjungan tahunan ke pemerintah Banten
2	Kalima	Mengunjungi Sasaka Pada Ageung, melaksanakan upacara pernikahan
3	Kanem	Upacara pernikahan
4	Katujuh	Permainan musik angklung
5	Kadalapan	Menanam padi di huma puun
6	Kasalapan	Menanam padi di huma Baduy Dalam
7	Kasapuluh	Menanam padi di huma Baduy Luar
8	Hapit kayu	Mengurus padi
9	Hapit lemah	Mengurus padi
10	Kasa	Kawalu tembey
11	Karo	Kawalu tengah
12	Katiga	Kawalu tutug dan ngalaksa (tentang kawalu dijelaskan di bawah.)

Agama sebagai Sumber Anggapan Bahwa Baduy Tidak Berubah

Orang Baduy meyakini bahwa mereka ditakdirkan menjadi petapa dengan tinggal di tanah Baduy secara sederhana. Keyakinan ini bersumber dari agama mereka, Slam Sunda Wiwitan atau lebih dikenal Sunda Wiwitan saja. 'Slam' berasal dari kata 'Islam'. Ini didasarkan kepada pengakuan tokoh-tokoh Baduy yang menjelaskan, saat ditanya tentang agama mereka, bahwa mereka juga beragama Islam. Tetapi Islam mereka hanya sampai di rukun Islam yang pertama saja, yaitu bersyahadat. Masyarakat Baduy tidak melaksanakan shalat, puasa di bulan Rama-

dan, zakat, dan ibadah haji ke Makkah. Empat yang tersebut terakhir, kata orang Baduy, untuk dilaksanakan oleh Muslim non-Baduy. Kemudian 'Sunda' adalah etnis orang Baduy dan 'wiwitan' berarti yang pertama. Dengan demikian, secara bahasa 'Slam Sunda Wiwitan' berarti 'Islam Sunda yang pertama' (Kurnia dan Sihabudin, 2010: 139; Suryani, 2021: 5, 29).

Jauh sebelum pengertian agama Baduy semacam ini, para peneliti menduga-duga tentang agama mereka. Blume misalkan menduga bahwa agama orang Baduy adalah Buddha (Bakels dan Boevink 1988: 46). Laporan Kolonial *(Het Koloniaal Verslag)* 1907 melaporkan bahwa orang Baduy beragama Hindu. Laporan ini menyebutkan bahwa di Lebak, yakni di tanah Baduy, ada 1.245 orang Hindu. Satu tahun berikutnya, laporan ini merevisi laporannya dengan mengatakan bahwa mereka bukan Hindu, tetapi Baduy. Tampaknya ini adalah klarifikasi terhadap tanggapan Bupati Serang Achmad Djajadiningrat yang memiliki hubungan kekeluargaan dengan orang Baduy. Dalam hal ini Achmad Djajadiningrat (1996: 3) sendiri hanya mengatakan bahwa agama orang Baduy adalah animisme-spiritisme, bukan 'Sivaisme, Wasia, Hindu apalagi Buddha'. Bagi Achmad Djajadiningrat, orang Baduy lebih cocok disebut sebagai kelompok yang mewakili kebudayaan Sunda kuno. Pernyataan Achmad ini memperkuat pandangan bahwa masyarakat Baduy tidak berubah. Mereka diyakini adalah gambaran masa lalu.

Selanjutnya, agama Sunda Wiwitan mengajarkan orang Baduy untuk percaya kepada Tuhan dan kekuatan roh nenek moyang mereka yang disebut dengan *wangatua* atau *lelembut*. Tuhan ini membagi tugas menusia kepada dua jenis, yaitu mereka yang harus mengurus negara dan mereka yang bertapa. Orang Baduy ditugaskan oleh Tuhan untuk bertapa. Karena itu mereka harus hidup sederhana dan menghindari pembangunan dan modernitas. Sebagai petapa, orang Baduy dibatasi oleh banyak *buyut* atau tabu. Tabu itu secara umum berkenaan dengan keharusan orang Baduy menjaga keseimbangan alam dan perlunya kejujuran. Ini terekam dalam ungkapan Baduy yang sangat populer di bawah ini:

Buyut nu dititipkeun ka puun	Tabu yang dititipkan kepada puun (yaitu)
nagara satelung puluh telu	Negara 33
bangawan sawidak lima	Sungai 65
pancer salawe nagara	Pusat 25 negara
gunung teu meunang dilebur	Gunung tidak boleh diratakan
lebak teu meunang dirusak	Lembah tidak boleh dirusak

buyut teu meunang dirobah	Tabu tidak boleh diubah
lojor teu meunang dipotong	Panjang tidak boleh dipendekkan
pondok teu meunang disambung	Pendek tidak boleh dipanjangkan
nu lain kudu dilainkeun	Yang bukan harus dikatakan bukan
nu ulah kudu diulahkeun	Yang jangan harus dikatakan jangan

Sebagai kelompok yang bertapa di *mandala*, masyarakat Baduy memiliki sejumlah tugas, yaitu: (1) Tugas utama orang Baduy adalah menjaga Sasaka Pusaka Buana, yaitu mempertahankan pusat dunia yang terletak di Sasaka Pada Ageung di Cikeusik. Karena Sasaka Pada Ageung merupakan wilayah paling sakral di tanah Baduy, maka ia menjadi inti dari kehidupan keagamaan mereka. (2) Tugas kedua mereka adalah menjaga Sasaka Parahyang. Asal kata 'Sasaka' mungkin berasal dari 'saka' yang berarti tiang atau asal dari sesuatu. Orang yang ditugaskan untuk menjaga Sasaka Parahyang adalah puun Parahyang alias Cibeo (Danasasmita dan Djatisunda, 1986: 24; Garna, 1988: 4, 180, 295-6; Zoetmulder, 1982: 1602; Suryani, 2021: 43).

(3) *Ngasuh ratu ngajayak menak* atau menjaga raja dan membimbing menak/bangsawan. Mereka, yang percaya bahwa orang Baduy adalah sebuah komunitas dari masa Pajajaran, berpikir bahwa ini adalah tugas orang Baduy dalam menjaga dan membimbing menak Pajajaran. Lalu kebiasaan ini diteruskan di masa berikutnya ketika Banten berada di bawah kuasa kesultanan, yaitu dalam bentuk *Seba* (Danasasmita dan Djatisunda, 1986: 26-28; Garna, 1988: 366). Menurut saya argumen ini terlalu lemah mengingat *Seba* hanyalah kegiatan biasa, yang berarti kunjungan yang dilakukan seseorang atau satu keluarga kepada keluarga lainnya. Di bagian bawah tulisan ini saya memberikan penjelasan lebih jauh tentang *Seba*.

(4) *Ngabaratapakeun nusa telu puluh telu, bangawan sawidak lima, pancer salawe nagara* (mentapakan 33 pulau/pemukiman, 65 sungai, dan 25 pusat negara). Sumber-sumber tentang Baduy tidak memiliki penjelasan yang kuat tentang apa yang dimaksud dengan ungkapan ini. Danasasmita dan Djatisunda (1986: 28) berpendapat bahwa ungkapan tersebut bermakna Kanekes. Garna (1988: 234, 299) mengartikan *bangawan* sebagai *bagawan* yang bermakna petapa. Dengan demikian, Danasasmita, Djatisunda dan Garna berpendapat bahwa orang Baduy adalah petapa. Ini merujuk ke pendapat di atas yang mengatakan bahwa orang Baduy adalah petapa. Sampai di sana pendapat ini terlihat koheren, tetapi masih menyisakan pertanyaan kenapa Kanekes disebut *nusa telu puluh telu, bangawan sawidak lima, pancer salawe nagara*.

(5) *Kalanjakan kapundayan*. Ini adalah kegiatan menangkap beberapa jenis binatang, termasuk tupai dan ikan. Acara ini dipimpin oleh puun Cikeusik dan Cibeo. Hewan-hewan hasil buruan kemudian diasapi dan disajikan di acara upacara *kawalu* (Danasasmita dan Djatisunda 1986: 30, Garna 1988: 299). Tugas ini masih terkait dengan tugas terakhir, yaitu (6) *ngukus, ngawalu, muja* dan *ngalaksa*. *Ngukus* dilakukan dengan membakar kemenyan. *Ngawalu* artinya menyelenggarakan upacara *kawalu* untuk mensyukuri panen padi dan menyucikan diri dari nafsu jahat melalui puasa. Kawalu dilaksanakan selama tiga bulan, masing-masing dinamai *kawalu tembey, kawalu tengah,* dan *kawalu tutug.* Dalam setiap bulan *kawalu* ini, orang Baduy berpuasa satu hari, yaitu pada 17 Kasa (dalam kalender Baduy*),* 18 Karo, dan 17 Katiga. Puncak upacara berlangsung di Bale Kampung Tangtu, dipimpin oleh tetua adat, dan melibatkan seluruh komunitas, kecuali yang diperbolehkan untuk tidak melaksanakannya karena kondisi tertentu. *Muja* artinya melakukan pemujaan, yaitu menziarahi Sasaka Pada Ageung di Cikeusik pada 16-18 Kalima, juga Sasaka Parahiyang di Cibeo pada 7 Kalima. Kemudian *ngalaksa*, yaitu membuat laksa, makanan sejenis mi. Acara yang terakhir ini dilaksanakan pada 21-28 Katiga (Danasasmita dan Djatisunda 1986: 32-35, Garna 1988: 299-301).

Sumber Tantangan: Lahan, Pertumbuhan Penduduk, dan Kontak dengan Dunia Luar

Keyakinan bahwa orang Baduy harus hidup sederhana dan menghindari pembangunan dan modernitas mendapatkan tantangan dari masalah luas lahan tanah adat, pertumbuhan penduduk, dan kontak dengan dunia luar. Untuk memahami tantangan-tantangan tersebut, di bawah ini dijelaskan lebih jauh tentang lahan, pertambahan penduduk, dan kontak Baduy dengan dunia luar. Di subjudul selanjutnya, kita akan melihat bagaimana orang Baduy mengatasi tantangan-tantangan ini.

Lahan

Luas tanah Baduy, yang saat ini hanya 5.136,58 hektar, diyakini oleh banyak orang jauh lebih besar di masa lalu. Garna (1988) menyatakan bahwa wilayah tanah Baduy diperkecil oleh Kesultanan Banten pada abad ke-18, dengan batas selatan dulunya mencapai pantai selatan dan batas utaranya meliputi Desa Leuwidamar, sekitar enam kilometer dari perbatasan sekarang (Danasasmita dan Djatisunda, 1986). Edo, seorang tokoh Baduy Muslim, mempercayai bahwa tanah orang Baduy pada masa lalu mencakup kampung-kampung Baduy Dangka,

yang sekarang terletak jauh dari batas tanah adat. Beberapa kampung Dangka bahkan hilang karena diambil alih oleh orang luar, seringkali dengan paksa, atas alasan tidak adanya sertifikat tanah. Sebagai contoh, pada 1974/5 dan 1983/4, penduduk non-Baduy melarang orang Baduy di Cihandam untuk tinggal di sana, sehingga mereka terpaksa pindah ke Kaduketug (Garna, 1988; Danasasmita dan Djatisunda, 1986).

Saat ini, luas tanah orang Baduy dibagi menjadi sekitar 3.000 hektar di Baduy Dalam dan 2.136 hektar di Baduy Luar. Dengan jumlah 2.948 keluarga pada 2010, jika dibagi merata, setiap keluarga hanya memiliki sekitar 1,74 hektar. Jumlah ini semakin kecil mengingat lahan tersebut digunakan untuk hutan lindung, perkebunan, dan pemukiman, sementara jumlah penduduk terus bertambah, yang berdampak pada semakin berkurangnya rasio kepemilikan tanah. Dalam pengelolaan huma, orang Baduy biasanya berpindah-pindah, tetapi karena keterbatasan lahan, mereka harus kembali ke lahan lama lebih cepat dibandingkan beberapa dekade lalu (Suryani, 2021, 71).

Penerimaan orang Baduy terhadap program pemukiman kembali pada 1977 adalah contoh bagaimana mereka menghadapi masalah akses lahan. Menurut Haji Nalim, seorang Baduy Muslim, alasan utama penerimaan program tersebut adalah keterbatasan lahan, yang memaksa mereka untuk mengelola lahan milik warga Muslim dan mencari lahan baru setiap tiga hingga lima tahun (Persoon, 1989: 12). Bakels dan Boevink (1988) menegaskan bahwa keterbatasan lahan adalah alasan utama orang Baduy bergabung dengan program pemindahan ke Gunung Tunggal pada 1978, yang memberikan mereka 90 hektar tanah untuk 44 keluarga, sehingga setiap keluarga memiliki lebih dari satu hektar lahan.

Akibat dari semakin terbatasnya akses ke lahan, harga tanah di wilayah adat Baduy kini jauh lebih tinggi dibandingkan dengan tanah di luar wilayah adat. Misalnya, harga tanah di luar wilayah Baduy sekitar Rp. 20 juta, sementara tanah dengan luas yang sama di wilayah adat bisa mencapai Rp. 50 juta. Meskipun harga lebih mahal, orang Baduy lebih memilih tanah di wilayah adat karena lebih dekat dengan rumah mereka. Namun, keterbatasan ini membuat banyak orang Baduy akhirnya memilih untuk mengelola lahan milik warga Muslim di daerah lain seperti Bojongmanik, Leuwidamar, Muncang, Sajra, dan Gajrug, yang telah dimulai sejak 1950-an. Pada 1980-an, ada sekitar 1.500 orang Baduy yang mengelola lahan non-Baduy (Persoon, 1994: 322-323; Suryani, 2021: 74). Contoh lainnya adalah Salia dan istrinya yang meninggalkan tanah Baduy karena tidak memiliki lahan pertanian. Mereka mengikuti kerabatnya ke Muncang dan diberi izin untuk menanam padi serta tanaman lainnya di lahan milik warga Muslim, sebelum lahan tersebut dikembalikan kepada pemiliknya setelah pohon karet dan

albasiah tumbuh (Suryani, 2021: 72).

Pemimpin Jamaah Tablig di Cikapek, Haji Adung, mencatat bahwa ratusan orang Baduy telah meninggalkan tanah adat mereka dan tersebar di berbagai kecamatan, seperti Cikapek dan Bedenglima. Sekitar 300 keluarga Baduy kini tinggal di sana, dengan 17 keluarga di antaranya menjadi tetangga Haji Adung (Suryani, 2021: 72). Eman, yang semula tinggal di Gunung Tunggal, akhirnya kembali ke tanah Baduy, tetapi kemudian memilih kembali ke pemukiman karena merasa hidup di tanah Baduy terlalu sulit. Akses lahan yang semakin terbatas mendorong semakin banyak orang Baduy untuk meninggalkan tanah adat mereka dan mencari penghidupan di tempat lain.

Pertumbuhan Penduduk

Masalah akses ke lahan dapat dipahami dengan melihat pertumbuhan populasi sebagai hasil dari pernikahan dan kelahiran baru. Orang Baduy menikah pada usia sangat muda, sekitar 12-17 tahun untuk perempuan dan 16-21 tahun untuk laki-laki. Setelah menikah, mereka bekerja sebagai petani. Karena masih muda, mereka mungkin tidak memiliki cukup uang untuk membeli lahan. Kemungkinan yang terjadi adalah mereka mengelola kebun milik orang tua mereka. Jika orang tua mereka tidak memilikinya, opsi yang paling mungkin berikutnya adalah mereka akan mengelola kebun warga Muslim di luar tanah Baduy (Garna 1988: 52, 105; Suryani, 2021: 74).

Dari tabel pertumbuhan Baduy di bawah ini terlihat bahwa tahun 1960-an adalah periode di mana penduduk Baduy melonjak 2,5 kali lipat dibanding dengan 30 tahun sebelumnya. Angka ini terus naik. Di sisi lain, luas tanah Baduy tidak pernah bertambah, yaitu hanya 5,136.58 hektar. Itu pun sebagian adalah hutan lindung, yang berarti bahwa lahan itu tidak boleh digunakan untuk perkebunan dan pemukiman.

Tabel 2: Pertumbuhan Penduduk Baduy

Tahun	Jumlah penduduk
1822	188
1888	184
1899	1.407
1908	1.547
1928	1.521
1966	3.935
1969	4.063
1972	4.077
1979	4.081
1980	4.057
1983	4.574
1984	4.587
1985	4.474
1986	4.850
1990	5.582
1993	5.649
1994	6.483
2000	7.317
2004	7.532 – 7.700
2008	10.941
2010	11.172
2011	11.269
2012	11.279
2013	11.279
2014	11.279 – 11.299
2015	11.290
2016	11.699
2017	11.699
2018	11.699
2019	11.699

Sumber: Suryani (2021: 73)

Kontak Dengan Dunia Luar

Ada anggapan bahwa orang Baduy termasuk kelompok masyarakat terasing, terutama karena sebagian dari mereka mengikuti program pemukiman kembali pada 1977 yang ditujukan bagi masyarakat terpencil di Indonesia. Program ini merupakan bagian dari upaya pemerintah pada 1960-an untuk mengintegrasikan kelompok-kelompok masyarakat terpencil ke dalam masyarakat umum, agar lebih terlibat dalam program pembangunan Orde Baru. Namun, meskipun beberapa orang Baduy ikut serta dalam program tersebut, mereka sebenarnya bukanlah masyarakat terasing. Masyarakat Baduy sudah lama terbuka dan memiliki kontak dengan dunia luar, yang dapat dibuktikan melalui berbagai aspek seperti tradisi seba, penggunaan mata uang Real Spanyol di Banten, adanya kampung Muslim di tanah adat, serta keterlibatan mereka dalam kegiatan wisata (Suryani, 2021: 35).

Seba, yang berasal dari kata *'saba'* dalam bahasa Sunda yang berarti berkunjung, adalah tradisi tahunan yang dilakukan oleh masyarakat Baduy pada bulan Kapat. Seba sering dipandang sebagai bentuk ketundukan politik masyarakat Baduy kepada Kesultanan Banten, dan tradisi ini terus berlangsung meskipun kesultanan tersebut sudah tidak ada (Kurnia dan Sihabudin 2010: 265). Namun, pandangan ini tidak tepat. Achmad Djajadiningrat (1996: 285-6) dan beberapa tokoh Baduy menyatakan bahwa seba merupakan kunjungan biasa tanpa motif politik atau kepatuhan. Kunjungan ini dilakukan sebagai bentuk penghormatan kepada saudara mereka yang telah menjadi Muslim, bukan sebagai tanda ketundukan politik.

Asal mula tradisi seba terkait dengan kisah seorang Baduy bernama Wirasuta dari Cibeo, yang merasa bahwa tanah Baduy terlalu sempit dan ingin mengenal dunia luar. Dengan restu ayahnya, yang memberinya keris Kebo Gandar, Wirasuta pergi ke Kesultanan Banten dan akhirnya bekerja serta diangkat menjadi menantu Sultan Ageng Tirtayasa. Ia dikenal dengan nama Pangeran Astapati setelah berpartisipasi dalam menumpas pemberontakan di Lampung pada 1663, di mana ia terluka parah dan akhirnya meninggal dunia. Wirasuta kemudian dikenal sebagai leluhur bangsawan lokal, termasuk Achmad Djajadiningrat (1877-1943) dan Hoesein Djajadiningrat (1886-1960). Dalam autobiografinya, Memoar Pangeran Achmad Djajadiningrat, Achmad mengklaim sebagai keturunan langsung dari Wirasuta (Djajadiningrat, 1996: 4).

Cerita tentang Wirasuta juga disampaikan oleh Kokom, seorang Baduy Kristen, yang menerimanya dari Jaro Samin. Menurutnya, Wirasuta, yang dikenal di Baduy sebagai Budak Buncireung, adalah seorang anak cerdas yang merasa

tanah Baduy terlalu sempit dan ingin menjelajahi dunia luar. Setelah mendapat izin dari ayahnya, ia pergi ke Kesultanan Banten, tetapi ketika ingin kembali ke tanah Baduy, ia tidak diizinkan karena telah mengikuti adat Islam. Kokom juga menambahkan bahwa nama Budak Buncireung sering disebut dalam doa oleh para pemimpin adat (Suryani, 2021: 179). Selain itu, Achmad Djajadiningrat (1996: 285-286) menjelaskan bahwa sebagai keturunan Wirasuta, ia sering dikunjungi oleh utusan Baduy setelah acara Kawalu, yang membawa cenderamata seperti perkakas dapur dari bambu, laksa, dan barang-barang lain yang dibungkus dalam daun hanjuang.

Orang Baduy Menghadapi Modernitas: Program Pemukiman Kembali, Pindah Agama, dan Negosiasi Agama-Modernitas

Lalu bagaimana masyarakat Baduy menghadapi tantangan rasio jumlah penduduk/luas tanah dan modernitas? Setidaknya ada tiga hal yang mereka ambil, yaitu ikut program pemukiman pemerintah, berhenti menjadi orang Sunda Wiwitan dengan pindah agama, dan menegosiasikan agama dan modernitas itu.

Pemukiman Kembali

Program Pemukiman Kembali adalah inisiatif yang dimulai oleh Departemen Sosial (Depsos) pada 1951, meskipun implementasi luasnya baru terjadi pada 1964. Program ini dilakukan di beberapa wilayah di Indonesia seperti Gunung Pandan (Kalimantan Barat), Hulu Banyu (Kalimantan Selatan), Tanjung dan Senami (Jambi), Muara Basung dan Sei Alam (Riau), serta Bayung Lincir (Sumatera Selatan). Program ini diperkuat oleh UU No. 6/1974 tentang Pedoman Pokok Kesejahteraan Sosial yang menekankan pentingnya memperbaiki kehidupan masyarakat terpencil, yang oleh pemerintah didefinisikan sebagai kelompok yang terisolasi, kurang berkembang, dan bergantung pada alam (Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing, 1997: iv-v).

Pada 1973, jumlah penduduk masyarakat terpencil mencapai sekitar 1.586.148 jiwa dari total populasi Indonesia yang berkisar antara 119 hingga 131 juta jiwa (Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing, 1975; Fathuddien dkk., 1978/9; Bakels dan Boevink, 1988; Muhidin, 2002). Menyikapi UU No. 6/1974, Depsos membentuk Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing (DPMT) melalui Surat Keputusan No. 10/1975, yang bertanggung jawab atas pembangunan masyarakat terpencil. Program ini melibatkan relokasi ke desa-desa baru, penyediaan lahan pertanian, rumah, fasilitas umum, serta pelatihan hidup sebagai penduduk tetap

selama 3-7 tahun (Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing, 1975: 17-24, 62).

Depsos menjelaskan bahwa program ini bertujuan untuk meningkatkan kondisi sosial-ekonomi masyarakat terpencil dan mengajak mereka memeluk agama monoteistik yang diakui oleh negara. Pemerintah memandang agama lokal sebagai salah satu penyebab keterbelakangan, dan agama yang diakui negara diyakini mendukung pembangunan (Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing, 1975; Fathuddien dkk., 1979; Persoon, 1994).

Masyarakat Baduy, meskipun tidak termasuk dalam definisi masyarakat terpencil, adalah salah satu kelompok yang mengikuti Program Pemukiman Kembali. Sebagian orang Baduy ikut serta dalam program ini karena kekurangan lahan di tanah adat mereka. Pada 1973, Depsos Lebak menyimpulkan bahwa agama Baduy menghambat perkembangan masyarakat Baduy dan mereka membutuhkan lahan tambahan (Bakels dan Boevink, 1988: 73-74, 101).

Masalah akses tanah ini dikonfirmasi oleh penelitian lebih lanjut, yang memotivasi Jaro Pamarentah saat itu, Samin, untuk menghubungi pemerintah guna mencari solusi. Jaro Samin dan beberapa keluarga Baduy sudah mengelola lahan di Pasir Kopo dan Gunung Tunggal, sehingga Depsos memutuskan untuk memukimkan mereka di daerah tersebut. Pada 1977, sekitar 50 keluarga Baduy pindah ke Gunung Tunggal, diikuti oleh keluarga-keluarga lain di tahun-tahun berikutnya. Program ini diresmikan pada 1978, memungkinkan orang Baduy untuk mengembangkan pertanian tanpa terikat oleh aturan adat di tanah Baduy (Muliahati, 1981; Bakels dan Boevink, 1988; Anggraeni, 2000).

Pada 1987, Program Pemukiman Kembali untuk masyarakat Baduy diserahkan kepada Pemerintah Jawa Barat, yang kemudian memberikan sertifikat tanah kepada keluarga-keluarga Baduy, masing-masing memperoleh 1,5 hektar lahan (Bakels dan Boevink, 1988; Persoon, 1989; Anggraeni, 2000).

Tabel 3: Program Pemukiman Kembali Masyarakat Baduy 1977-1999

No.	Tahun	Kampung Pemukiman	Jumlah Keluarga
1	1977/1978	Cipangembar 1 (Gunung Tunggal)	73 - 80
2	1977/1978	Cipangembar 2 (Gunung Tunggal)	75
3	1977/1978	Pasir Kopo 1 (Palopat)	79/68
4	1979/1980	Pasir Kopo 2 (Palopat)	75/53
5	1985/1986	Kanekes	50

6	1987/1988	Sangkanwangi	50
7	1991/1992	Jalupang Mulya	50
8	1992/1993	Kompol 1 and Kompol 2	50
9	1993	Nayagati	?
10	1996/1997	Cicakar	?
11	1999	Pasirringtung	83 - 100
12	?	Sukatani 1, Sukatani 2	42
13	?	Jayasari	42
14	?	Cilanggir	37
15	?	Sologor	40
	1977 - 1999	Jumlah Keluarga	± 770

Sumber: Suryani (2021: 77).

Pindah Agama

Sejak 1970-an, lebih dari 700 keluarga Baduy mengikuti Program Pemukiman Kembali yang diselenggarakan oleh Depsos. Dengan asumsi satu keluarga terdiri dari empat orang, sekitar 2.800 orang meninggalkan Sunda Wiwitan; mayoritas masuk Islam, sekitar 120 orang memeluk Kristen, dan sebagian kecil kembali ke Sunda Wiwitan. Identitas Baduy ditentukan oleh kelahiran dari orang tua Baduy, tinggal di tanah Baduy, dan mempraktikkan Sunda Wiwitan, sehingga orang luar umumnya tidak dapat menjadi Baduy. Namun, terdapat kasus seorang Muslim yang memasuki tanah Baduy untuk menghindari ancaman DI/TII (Darul Islam/ Tentara Islam Indonesia), kemudian menetap, menikah, dan menjadi penganut Sunda Wiwitan. Kasus lain melibatkan pria asal Pandeglang yang menikahi perempuan Baduy dan memilih menjadi bagian dari komunitas Baduy (Suryani, 2021: 193).[11]

Dengan definisi Baduy di atas, itu juga berarti bahwa orang Baduy yang tinggal di luar tanah Baduy dipertanyakan ke-Baduy-annya. Ini juga yang terjadi kapada orang-orang yang mengikuti Jaro Samin yang mengelola tanah di luar Baduy pada 1970-an dan 1980-an. Sementara itu, pindah agama dari Sunda Wiwitan ke agama apa pun menjadikan orang Baduy itu tidak bisa disebut orang Baduy lagi. Bahkan, mereka tidak boleh lagi tinggal di tanah Baduy. Dengan kata lain, tanah Baduy eksklusif hanya untuk orang Sunda Wiwitan.

11 Tentang DII/TII di Banten, Pramoedya Ananta Toer menceritakannya dalam novelnya *Sekali Peristiwa di Banten Selatan* (Jakarta: Lentera Dipantara, 2015).

Orang Baduy yang pindah agama umumnya adalah mereka yang yang mengelola tanah di luar tanah Baduy dan mereka yang ikut Program Pemukiman Kembali. Ketika mereka lama mengelola tanah di luar tanah adat, atau ikut Program Pemukiman Kembali, sulit bagi mereka untuk kembali ke tanah adat karena tidak punya lahan untuk mereka kelola. Di saat identitas ke-Baduy-an mereka dipertanyakan oleh tokoh adat dan di saat yang sama mereka didekati oleh pendakwah dan misionaris, hampir semua dari mereka memutuskan untuk pindah agama ke Islam dan Kristen. Dalam jumlah sedikit, ada di antara mereka yang kembali ke tanah Baduy, dan dari yang sedikit itu, ada orang Baduy yang kembali ke pemukiman.

Berbeda dengan tokoh-tokoh Baduy, orang Baduy yang masuk Islam dan Kristen memiliki definisi yang berbeda tentang apa yang disebut sebagai orang Baduy. Sementara tokoh-tokoh Baduy tidak lagi menganggap mereka sebagai orang Baduy, dengan istilah 'nasi yang sudah menjadi bubur bukan nasi lagi', orang Baduy Muslim dan orang Baduy Kristen masih berpikir bahwa mereka masih orang Baduy. Mereka mengatakan bahwa orangtua mereka orang Baduy dan mereka pernah tinggal di tanah Baduy, dan itu adalah alasan kenapa mereka masih bisa disebut orang Baduy. Selanjutnya, kata mereka, sebutan 'Baduy Muslim' atau 'Baduy Kristen' adalah istilah yang cocok untuk mereka. Sampai saat ini, orang Baduy Muslim dan Baduy Kristen mengenalkan diri mereka sebagai Baduy Muslim atau Baduy Kristen (Suryani, 2021: 103-140).

Negosiasi Agama dan Modernitas

Ketegangan dalam komunitas Baduy terjadi karena tuntutan ajaran Sunda Wiwitan untuk hidup sederhana, terbatasnya lahan, dan meningkatnya populasi. Interaksi dengan orang luar, terutama wisatawan, telah memaksa komunitas Baduy untuk menegosiasikan keberlanjutan tradisi mereka di tengah modernitas yang semakin mendesak. Orang Baduy yang konservatif mulai mengadopsi elemen-elemen modern, seperti penggunaan listrik, televisi, lampu tenaga surya, pakaian modern, bahasa Sunda halus dan bahasa Indonesia, kendaraan bermotor, *smartphone*, internet, dan QRIS *(Quick Response Code Indonesian Standard)* (Fatchurrochman, dkk., 2023). Perubahan ini menandakan adanya pelonggaran tradisi seiring dengan tuntutan zaman.[12]

Orang Baduy yang tinggal di kampung-kampung perbatasan, atau di kampung-kampung Dangka, menunjukkan adaptasi terhadap perkembangan te-

12 https://www.liputan6.com/bisnis/read/4198361/bi-sosialisasikan-qris-ke-masyarakat-suku-baduy, diakses 10 Agustus 2024.

knologi. Di kampung Kadutekug, misalnya, beberapa keluarga telah menggunakan lampu tenaga surya. Lampu-lampu tersebut dijemur di siang hari untuk menyerap energi matahari, dan digunakan pada malam hari. Sementara itu, di beberapa kampung Dangka, beberapa rumah telah dialiri listrik, yang memungkinkan penggunaan lampu dan bahkan televisi (Suryani, 2021: 204).

Penggunaan *smartphone* di kalangan orang Baduy Luar kini sudah menjadi hal yang umum. Tidak jarang terlihat masyarakat Baduy yang memiliki *smartphone*, bahkan anak-anak kecil menonton YouTube melalui perangkat tersebut.[13] Media juga telah memberitakan fenomena ini, salah satunya adalah Channel News Asia dari Singapura, yang melaporkan bahwa masyarakat Baduy menggunakan telepon seluler untuk menjual produk seperti tas, baju rajut, madu, dan durian melalui media sosial dan lokapasar.[14]

Sejumlah informan mengatakan bahwa tidak hanya masyarakat biasa yang menggunakan *smartphone*, tetapi juga tokoh-tokoh mereka. Namun, penggunaan *smartphone* oleh para tokoh dilakukan secara tersembunyi. Sekitar dua dekade lalu, masih terdengar kabar bahwa ketua adat melakukan operasi pembersihan terhadap kepemilikan *smartphone* dan sepeda motor, tetapi kabar tersebut kini sudah jarang terdengar. Mengingat tidak adanya aliran listrik di rumah mereka, orang Baduy biasanya mengisi daya *smartphone* di warung-warung di kampung tetangga atau menggunakan *power bank* (Suryani, 2021: 96-99, 204).

Perkembangan terbaru menunjukkan bahwa pada Juni 2023, tokoh-tokoh Baduy meminta agar sinyal internet dihilangkan dari wilayah mereka. Pemerintah melalui Kementerian Komunikasi dan Informatika merespons dengan menghilangkan sinyal internet di beberapa wilayah Baduy, khususnya di kawasan Baduy Dalam. Proses penghapusan ini melibatkan operator seluler yang mengalihkan pancaran sinyal dari wilayah Baduy ke area lain. Meskipun pemutusan sinyal internet ini memerlukan upaya khusus, langkah ini dianggap perlu untuk menjaga nilai-nilai tradisional orang Baduy. Para tokoh Baduy meyakini bahwa sinyal internet membawa dampak buruk bagi generasi muda mereka, karena memudahkan akses terhadap konten yang tidak mendidik.[15]

13 Di antara media yang menulis tentang penggunaan smartphone di Baduy adalah Kompas dan Detik. Laporan bisa dibaca di https://regional.kompas.com/read/2023/06/12/152152478/penggunaan-hp-dilarang-di-baduy-pengunjung-diminta-patuhi-aturan-adat dan https://news.detik.com/berita/d-6970410/5-fakta-kawasan-baduy-dalam-resmi-jadi-blank-spot-internet/1, diakses pada 9 Juni 2024.

14 https://www.channelnewsasia.com/indonesia/suku-baduy-di-indonesia-meminta-desa-mereka-bebas-dari-sinyal-internet-3648131, diakses pada 9 Juni 2024.

15 https://www.kompas.com/tren/read/2023/10/08/080000565/permohonan-dika-

Pada 1980-an, masyarakat Baduy yang tinggal di kampung-kampung pemukiman mulai menggunakan bahasa Sunda halus, yang dikenal sebagai bahasa Sunda Priangan. Istilah 'halus' dan 'kasar' dalam bahasa Sunda ditentukan oleh masyarakat Priangan, yang pada saat itu menjadi pusat politik dan budaya Provinsi Jawa Barat. Berbagai kebijakan pemerintah Provinsi Jawa Barat ditentukan dari Bandung sebagai ibu kota provinsi. Banten saat itu masih merupakan sebuah keresidenan di Jawa Barat. Guru-guru, termasuk guru bahasa Sunda, dikirim dari Priangan dan merekalah yang menentukan standar halus dan kasar dalam bahasa Sunda. Dengan demikian, bahasa Sunda halus merujuk pada bahasa Sunda versi Priangan, sementara bahasa Sunda Banten, termasuk bahasa Sunda Baduy, dianggap sebagai bahasa Sunda kasar. Sejak 1980-an, masyarakat Baduy mulai menggunakan bahasa Indonesia atau bahasa Sunda halus (Suryani, 2021: 12). Pada 1950-an, Suria Saputra (1959: XIII-1) mencatat bahwa masyarakat Baduy tidak dapat berbahasa Indonesia. Pertanyaan apapun yang diajukan kepada mereka akan dijawab menggunakan bahasa Sunda Baduy.

Adaptasi lain yang dilakukan oleh masyarakat Baduy adalah penggunaan QRIS, metode pembayaran non-tunai baru, dalam sistem transaksi mereka. Perkembangan ini mengejutkan karena menunjukkan bahwa masyarakat Baduy telah melampaui banyak komunitas lain yang tidak memiliki tabu terhadap modernitas. Penggunaan QRIS menghancurkan stereotipe bahwa masyarakat Baduy tertinggal atau mengabaikan pembangunan. Adaptasi ini dimulai pada Maret 2020, ketika Bank Indonesia Kantor Perwakilan Banten memberikan pelatihan QRIS kepada 50 pelaku UMKM Baduy Luar di Desa Kanekes. QRIS mempermudah transaksi dengan e-wallet seperti Gopay, Ovo, Dana, dan Shopee Pay. Pelaku UMKM yang sudah menggunakan QR code dapat beralih ke QRIS melalui Penyelenggara Jasa Sistem Pembayaran atau Himbara seperti BRI.[16]

Masyarakat Baduy menggunakan QRIS dengan dukungan dari BRI, yang memfasilitasi pembukaan rekening dan memahami kesederhanaan masyarakat Baduy. Meskipun awalnya canggung, banyak di antara mereka yang sekarang sudah terbiasa dengan transaksi digital dan mulai berjualan secara *online*. BRI melihat potensi pengembangan QRIS di Baduy, terutama dengan meningkatnya pariwisata. Tiga tahun setelah diperkenalkan oleh Bank Indonesia, sebagian besar masyarakat Baduy telah terbiasa dengan transaksi digital. Pada Mei 2023, tercatat 172 pedagang, termasuk pedagang di kampung non-Baduy yang berbatasan den-

bulkan-mengapa-suku-baduy-minta-sinyal-internet-di, diakses pada 5 Mei 2024.

16 https://www.liputan6.com/bisnis/read/4198361/bi-sosialisasikan-qris-ke-masyarakat-suku-baduy?page=1, diakses pada 1 Mei 2024.

gan tanah Baduy, telah menggunakan QRIS.[17] Seorang penjual cendera mata di sana mengaku telah menggunakan QRIS selama setahun. Ia menjelaskan bahwa penggunaan QRIS telah memudahkan pengunjung dalam melakukan pembayaran non-tunai. Hampir semua pedagang di terminal Ciboleger kini menggunakan QRIS, dan masyarakat Baduy secara umum menyambut baik kehadiran sistem ini karena mempermudah wisatawan dalam melakukan pembayaran (Fatchurrochman dkk., 2023).

Kesimpulan

Bab ini membantah pandangan umum, termasuk di kalangan peneliti, yang sering menyatakan bahwa masyarakat Baduy tidak mengalami perubahan signifikan. Persepsi ini didasarkan pada keyakinan bahwa masyarakat Baduy menjalani kehidupan asketis yang menjauhkan diri dari pembangunan dan modernitas, dengan penampilan mereka, mulai dari arsitektur rumah hingga pakaian, yang sering kali memperkuat kesan ini. Namun, bab ini menunjukkan bahwa, ketika ditinjau lebih dalam, terutama dalam hal keyakinan agama dan perubahan yang terjadi dalam jangka panjang, masyarakat Baduy ternyata mengalami perubahan yang tidak dapat diabaikan, meskipun tidak sebesar perubahan yang terjadi di masyarakat umum.

Perubahan tersebut didorong oleh beberapa faktor, termasuk keterbatasan lahan, meningkatnya jumlah penduduk, serta intensifikasi kontak dengan masyarakat luar. Transformasi ini terlihat dari partisipasi hampir seribu keluarga Baduy dalam Program Pemukiman Kembali yang diadakan oleh Departemen Sosial antara 1977-1999, pindah agama ke Islam dan Kristen, serta adopsi teknologi seperti kepemilikan *smartphone* dan penggunaan QRIS dalam transaksi jual beli. Adaptasi ini mencerminkan kemampuan masyarakat Baduy untuk bernegosiasi dengan modernitas, meskipun mereka tetap mempertahankan beberapa aspek tradisi mereka sendiri.

Dalam bab ini, saya menguraikan kondisi di mana orang Baduy telah menemukan tiga jalur untuk mengatasi ketegangan antara pelestarian tradisi dan adaptasi terhadap modernitas. Pertama, mereka yang tidak kuat untuk hidup secara tradisional harus keluar dari tanah adat mereka, sebagaimana yang dilakukan oleh hampir seribu keluarga dalam Program Pemukiman Kembali. Kedua, tokoh adat memberikan kelonggaran bagi masyarakat Baduy Luar untuk men-

17 https://finance.detik.com/berita-ekonomi-bisnis/d-6739182/transaksi-umkm-baduy-sudah-digital-memupus-anggapan-kampungan/2, diakses pada 1 Mei 2024.

gadopsi sebagian modernitas, terlihat dari penggunaan QRIS dan kepemilikan *smartphone*. Pembagian masyarakat menjadi Baduy Luar dan Baduy Dalam ini memungkinkan pengelolaan pengaruh modernitas dengan cara yang lebih terstruktur, di mana Baduy Luar berfungsi sebagai penyaring sebelum pengaruh tersebut mencapai Baduy Dalam. Ketiga, masyarakat Baduy yang ingin sepenuhnya hidup secara tradisional dapat memilih untuk tinggal di Baduy Dalam.

Selain itu, upaya melestarikan budaya Baduy dan pengakuan nilai-nilai budaya mereka oleh pemerintah dan masyarakat luas menekankan pentingnya menghormati dan melindungi warisan budaya dalam menghadapi modernitas. Negara memiliki peran penting dalam mengadopsi kebijakan yang mendukung pelestarian budaya masyarakat adat, sambil memungkinkan mereka mengakses manfaat modernitas secara adil, sebagaimana yang ditekankan oleh beberapa studi.

Melihat luas tanah adat yang tidak akan bertambah dan pertumbuhan penduduk yang tidak bisa dihentikan, proses-proses ini—keluar dari komunitas Baduy dan pelonggaran terhadap modernitas—kemungkinan besar akan terus berlanjut di masa depan. Masyarakat Baduy akan tetap menjadi simbol penting kebudayaan asli *urang* Banten, tetapi masa depan mereka akan ditandai oleh keseimbangan yang kompleks antara pelestarian tradisi dan adaptasi terhadap modernitas.

Referensi

Allen, S. (2006). The consequences of modernity for indigenous peoples: An international appraisal. *International Journal on Minority and Group Rights, 13*(4), 315–340.

Anggraeni, A. D. Y. (2000). *Program pemukiman kembali (resettlement) sebagai penggerak utama perubahan masyarakat peladang berpindah: Studi kasus orang Baduy di pemukiman Cipangembar Desa Leuwidamar Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak Provinsi Jawa Barat* (Undergraduate thesis). Institut Pertanian Bogor.

Asli. (n.d). *KBBI*. https://www.kbbi.web.id/asli

Bakels, J. (1989). Mandala-gemeenschappen in West-Java. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 145*(2/3), 359.

Bakels, J., & Boevink, W. (1988). *De Baduy van West Java*. Amsterdam: CASA.

Coolsma, S. (1913). *Soedanese-Hollandsch woordenboek* (Tweede Druk). Leiden: A.W. Stijhof's Uitgevers-Maatschapij.

Cusicanqui, S. R., & Geidel, M. (2010). The notion of "rights" and the paradoxes of postcolonial modernity: Indigenous peoples and women in Bolivia. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences, 18*(2), 29–54. https://doi.org/10.1353/qui.0.0014

Danasasmita, S., & Djatisunda, A. (1986). *Kehidupan masyarakat Kanekes*. Bandung: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Daniswari, D. (2023, April 28). Mengenal Rumah Sulah Nyanda, Rumah Adat Banten. *Kompas*. https://regional.kompas.com/read/2023/04/28/190325678/mengenal-rumah-sulah-nyanda-rumah-adat-banten?page=all

Deslatama, Y. (2020, Maret 10). BI Sosialisasikan QRIS ke Masyarakat Suku Baduy. *Liputan6*. https://www.liputan6.com/bisnis/read/4198361/bi-sosialisasikan-qris-ke-masyarakat-suku-baduy

Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing. (1975). *Program operasionil pembinaan masyarakat terasing*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Masyarakat Terasing, Direktorat Jenderal Bina Sosial, Departemen Sosial R.I.

Dirgantara, G. (2014, November 3). Kain Baduy Akan Dijadikan Seragam PNS Banten. *Antaranews*. https://banten.antaranews.com/berita/21703/kain-baduy-akan-dijadikan-seragam-pns-banten

Djajadiningrat, A. A. (1996). *Memoar Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat*. Jakarta: Paguyuban Keturunan Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat.

Djajadiningrat, H. (1983). *Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten*. Jakarta: Penerbit Djambatan dan KITLV.

Fatchurrochman, A., Firdaus, Z. M., Mulyana, B. B., Miliani, A., & Fitrianti, R. (2023). Modernization of the "Baduy Luar" tribe in the use of the QRIS payment method: Acculturation of the "Baduy Luar" tribe. *International Journal of Politics and Sociology Research, 11*(2), 205-214. https://doi.org/10.35335/ijopsor.v11i2.154

Fathuddien, U., Abdurrahman, M., & Tulus, M. (1979). *Risalah Metodologi Da'wah kepada Suku Terasing*. Jakarta: Proyek Penerangan, Bimbingan dan Da'wah/Khutbah Agama Islam (Pusat), Departemen Agama.

Garna, J. (1988). Perubahan sosial budaya Baduy. In N. Rangkuti (Ed.), *Orang Baduy dari inti jagat* (pp. xx-xx). Jakarta: Bentara Budaya.

Geise, NJC. (1952). *Badujs en Moslims in Lebak Parahiang Zuid-Banten.* Disertasi di Universitas Leiden.

Guillot, C., Nurhakim, L., & Wibisono, S. (1996). *Banten Sebelum Zaman Islam: Kajian Arkeologi di Banten Girang 932?-1526*. Jakarta: Pusat Penelitian

Arkeologi Nasional, L'École française d'Extrême-Orient, dan Bentang.

Hamdan, I. K., et al. (Eds.). (2005). *Apa dan siapa orang Banten: Pandangan hidup, kosmologi dan budaya*. Serang: Biro Humas & Protokol Setda Provinsi Banten.

Hardiantoro, A., & Firdaus, F. (2023, Oktober 08). Permohonan Dikabulkan, Mengapa Suku Baduy Minta Sinyal Internet di Wilayahnya Dihapus? *Kompas*. https://www.kompas.com/tren/read/2023/10/08/080000565/permohonan-dikabulkan-mengapa-suku-baduy-minta-sinyal-internet-di.

Het Koloniaal Verslag. (1907).

Jacobs, J., & Meyer, J. J. (1891). *De Badoej's*. 's-Gravenhage: Nijhoff.

Kowalczyk, A. M. (2013). Indigenous peoples and modernity: Mapuche mobilizations in Chile. *Latin American Perspectives, 40*(4), 121–135. https://doi.org/10.1177/0094582X13484292.

Kozlov, A. I., Vershubsky, G., & Kozlova, M. (2003). Stress under modernization in indigenous populations of Siberia. *International Journal of Circumpolar Health, 62*(2), 158–166.

Kurnia, A., & Sihabudin, A. (2010). *Saatnya Baduy bicara*. Jakarta: Bumi Aksara dan Untirta.

Lee, T. (2014). Conflicts and dialogues among technological, ecological, and indigenous paradigms in a globalized modernity: A case study of the U'wa peoples' struggle against oil development in Colombia. *Bulletin of Science, Technology & Society, XX*(X), 1–9. https://doi.org/10.1177/0270467608322628.

Li, Q., Subica, A., Kendra, J., & Ali, S. H. (2023). Tradition or modernization? The dilemma of Chinese indigenous communities. *International Journal of Heritage Studies, 29*(5), 382–397. https://doi.org/10.1080/13527258.2023.2193818.

Mangoendikaria, M. (2014). *Kamus Sunda Dialek Banten*. Serang: A-Empat dan Bantenologi.

Moriyama, M. (2003). *Semangat baru: Kolonialisme, budaya cetak, dan kesastraan Sunda abad ke-19*. Jakarta: KPG.

Muhidin, S. (2002). *The Indonesian population: Regional demographic scenarios using a multiregional method and multiple data source* (Doctoral dissertation). Groningen University.

Muliahati, M. (1981). *Penelitian pemukiman masyarakat Baduy 1980/1981: Draft*. Bandung: Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Propinsi Daerah Tingkat 1 Jawa Barat.

Nazmudin, A., & Putri, G. S. (2023, Juni 12). Penggunaan HP Dilarang di Baduy, Pengunjung Diminta Patuhi Aturan Adat. *Kompas*. https://regional.kompas.com/read/2023/06/12/152152478/penggunaan-hp-dilarang-di-baduy-pengunjung-diminta-patuhi-aturan-adat.

Nuryani, A. (1985). *Orang-orang Baduy*. Jakarta: Penerbit PT. Cipta Indah Aksara.

Pennings, A. (1902). De Badoewi's in verband met enkele oudheden in de residentie Bantam. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (TBG), 45*, 370–386.

Permana, R. C. E. (2005). *Kesetaraan gender dalam adat inti jagad Baduy*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Permana, R. C. E. (2010). Kearifan lokal masyarakat Baduy dalam mitigasi bencana. Jakarta: Wedatama Widya Sastra. Bencana. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Persoon, G. (1987). Het zwijgrecht van de Baduy. *Orion, 3*(4), 48–51.

Persoon, G. A., & Wessing, R. (2003). *Wacana keruangan mengenai masyarakat Baduy: Masyarakat suku bangsa dalam konteks negara kesatuan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Raffiudin, R. (2021). The sacred character of Baduy's customary law. *Jurnal Ilmiah AL-HADHARAH, 20*(39), 202–214. https://doi.org/10.18592/al-hadharah.v20i39.3748.

Rusidah, A. (2004). *Studi perubahan nilai-nilai budaya masyarakat adat Baduy di era globalisasi*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.

Said, N. (2013). *Masjid Agung Banten: Dari pusat pengajaran dan penyebaran Islam di Banten hingga objek wisata religi*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.

Santosa, A., & Andari, P. (2020). *Peran perempuan dalam mempertahankan tradisi Sunda Wiwitan pada masyarakat adat Baduy di Provinsi Banten* (Master's thesis). Universitas Indonesia.

Santosa, S. (2020). *Upacara adat Seba Baduy: Sebuah fenomena budaya dalam perspektif simbolik religius*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.

Senoaji, G. (2013). *Perubahan Ekologi, Identitas, dan Pola Pemukiman: Studi tentang komunitas adat Baduy di Kabupaten Lebak, Banten* (Master's thesis). Universitas Indonesia.

Setiawan, N. I. (2005). *Orang Baduy: Studi perubahan sikap warga kampung Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak Provinsi Banten* (Under-

graduate thesis). Universitas Indonesia.

Sujagakirti, H. (2005). *Orang-orang Baduy dalam: Kebudayaan masa lampau dan masa depan*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Surya, S. A. (2017). *Dinamika konflik antara masyarakat adat Baduy dengan masyarakat luar terkait modernisasi dan pelanggaran adat* (Undergraduate thesis). Universitas Airlangga.

Suryanegara, A. (2005). *Mencari identitas dengan mengislamkan kebudayaan Sunda*. Bandung: Pustaka.

Suryanegara, A. (2015). *Perkembangan Islam di Jawa Barat*. Bandung: Penerbit Alvabet.

Titib, I. M. (2003). *Masyarakat adat Baduy: Kajian tradisi, bahasa, dan seni budaya*. Bandung: Penerbit Remaja Rosdakarya.

Wessing, R. (1975). *Cosmology and social behavior in a West Javanese settlement* (Doctoral dissertation). Yale University.

Wessing, R. (1978). *Social relations and cosmology in a West Javanese settlement*. Bandung: Penerbit Remaja Rosdakarya.

Wessing, R. (2006). *Surviving in the city: The state and urbanites in West Java, Indonesia*. Leiden: KITLV.

Wulandari, D., Kusuma, H., & Hidayah, N. (2022). Karakteristik masyarakat Baduy di Lebak, Banten. *Jurnal Geografi, 18*(2), 109–117. https://doi.org/10.24114/jg.v18i2.31313.

Zein, A. (2011). *Identitas etnik dan perilaku ekonomi orang Baduy*. Bandung: Penerbit Graha Ilmu.

Zulkarnain, H. (2007). *Perubahan dalam masyarakat Baduy*. Bandung: Penerbit Universitas Padjadjaran.

Jawara, Magi, dan Debus dalam Diri *Urang* Banten

Mohamad Hudaeri

Pendahuluan

Di Banten terdapat sebuah kelompok tradisional yang memiliki beragam persepsi di masyarakat; kelompok ini terutama sering dikaitkan dengan tradisi kekerasan di Banten. Kelompok yang dimaksud adalah jawara yang merupakan sebutan bagi orang kuat lokal yang dikenal memiliki kemampuan bela diri dan ilmu kesaktian. Peranannya di masyarakat dalam perjalanan sejarah bersifat ganda, baik sebagai pembela orang lemah dan tertindas, maupun sebagai oportunis dan preman yang kejam (Wilson, 2004). Pemahaman tentang sikap ambivalensi terhadap jawara tidak hanya terjadi di kalangan masyarakat awam (Onghokham, 1984) tetapi juga di kalangan sarjana. Sebagian sarjana memandang jawara adalah orang yang melanggar hukum dan melakukan kekerasan (Kartodirdjo, 1966; Williams, 1990), seperti halnya gelar *jago* di Jawa (Schulte Nordholt, 1991). Sementara itu, sebagian lainnya memandang jawara sebagai pemimpin lokal yang berani membela orang lemah (Tihami, 1991; Lubis, 2004; Sunatra, 1997; Pribadi, 2013).

Ambiguitas definisi jawara tidak hanya terkait perannya di masyarakat, tetapi juga terkait dengan sumber ilmu kesaktian yang dikuasainya: ilmu hitam dan ilmu putih. Mereka yang mendapatkan ilmu kesaktian yang berasal dari tradisi Islam, yang memiliki silsilah guru yang jelas, khususnya dari kalangan tarekat, yaitu para kyai dan guru sufi, termasuk pada kelompok putih. Sementara itu, mereka yang mendapatkan kesaktian dari tradisi lokal, *jangjawokan*, yang silsilah keilmuannya tidak begitu jelas, disebut sebagai kelompok hitam (Sunatra, 1997; Hudaeri, 2010).

Perbedaan pandangan tentang sosok jawara terjadi karena adanya ketegangan antara idealisme budaya yang coba dicapai dengan realitas sosial dan politik yang melingkupinya. Setiap jawara yang mempelajari pencak silat dan ilmu kesaktian pasti diajarkan tentang nilai-nilai moral yang wajib dipatuhi. Namun, kehidupan jawara tidak berada di ruang hampa. Oleh karena itu, penguasaan kedua kekuatan tersebut memberikan kekuatan politik dan sosial (Wilson, 2002). Dari perspektif ini, jawara adalah sosok yang ditakuti dan dihormati, tidak jarang juga sebagian dari mereka melakukan perbuatan melawan hukum dan kekerasan untuk bertahan hidup (Van Till, 1995). Mereka memberikan perlindungan kepada kelompok masyarakat lemah, dan selama mereka mendapatkan hak istimewa dan sejalan dengan kepentingannya, mereka pun sangat loyal kepada masyarakat. Oleh karena itu, dalam cerita rakyat, jawara sering digambarkan sebagai bandit seperti Robin Hood yang membela rakyat biasa melawan ketidakadilan dan penindasan (Hudaeri, 2023; Hobsbawm, 2000). Jawara juga sering diasosiasikan sebagai pendekar, yaitu gelar kehormatan yang diberikan masyarakat bagi orang yang ahli bertarung, bukan hanya memiliki kemampuan bela diri dan memiliki kesaktian, tetapi juga yang memiliki sifat-sifat pribadi yang mulia (Notosoejitno, 1997). Namun, dalam realitanya, sebagian jawara berperilaku tidak mencerminkan karakteristik tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa selalu ada ketegangan dalam dunia jawara yang berkisar antara pengetahuan, kekuatan, kekuasaan, dan kejahatan.

Di Banten, jawara melakukan adapatasi peran dan statusnya seiring dengan perubahan yang terjadi pada masyarakat. Pada masa pra kemerdekaan, sebagian jawara hanya berperan sebagai pemimpin dan penjaga keamanan di tingkat pedesaan. Kini, mereka banyak mengalami perubahan dalam hal-hal tertentu. Peran mereka kini telah melampaui peran tradisionalnya di pedesaan. Saat ini, sebagian jawara ada yang pernah menduduki posisi pimpinan eksekutif dan legislatif di wilayah Banten, seperti Tubagus Haerul Jaman sebagai Walikota Serang (2013-2018) dan Aat Syafaat sebagai Walikota Cilegon (2000-2005 dan 2005-2010), dan bahkan banyak jawara yang pernah menjadi pengusaha terkemuka seperti Tubagus Chasan Sochib dan Maman Rizal.

Berdasarkan catatan sejarah, jawara banyak terlibat dalam pemberontakan di Banten terhadap pemerintah kolonial (Kartodirdjo, 1966; Williams, 1990). Mereka dikenal sebagai kekuatan sosial yang hidup di tengah masyarakat, bukan hanya sebagai aktor politik pencari kekuasaan. Mereka melakukan tindakan kekerasan dan melawan hukum karena ada perlindungan politik yang membuat mereka bisa bertahan dan tetap berpengaruh. Oleh karena itu, memahami peran jawara dalam kehidupan *urang* Banten tidak bisa dilepaskan dari relasinya

dengan kekuasaannya yang melingkupinya. Pada masa Orde Baru, jawara mengalami transformasi dari pemimpin informal di desa menjadi jagoan dan preman di pasar dan terminal bus yang mengandalkan pada kharisma yang berbasiskan pada keberanian, penguasaan bela diri, dan kesaktian dengan struktur yang longgar yang menjadi bagian dari organisasi keamanan yang diakui oleh negara. Sebagian jawara menjadi anggota organisasi keamanan Pertahanan Sipil (Hansip) yang dibentuk pada 1972 sesuai dengan Keputusan Presiden No. 55 dan Satuan Pengamanan (Satpam) berdasarkan pada Surat Keputusan Kepolisian No: SKEP/126/XII/1980. Hansip mempunyai tanggung jawab atas keamanan lingkungan di setiap desa atau kelurahan. Sementara itu, Satpam memiliki tugas untuk menjaga dunia usaha, perkantoran, dan tempat-tempat umum. Kedua satuan keamanan tersebut berada di bawah koordinasi divisi kepolisian yang dibentuk khusus untuk itu, yaitu Bimbingan Masyarakat (Bimas). Mereka yang direkrut menjadi anggota Hansip dan Satpam wajib mengikuti pelatihan yang diselenggarakan oleh polisi di mana setelah itu mereka diberi surat izin dan seragam. Transformasi ini merupakam bagian dari praktik disiplin yang diterapkan oleh rezim Orde Baru bagi warga negara untuk menjadi warga yang beradab dan produktif (Wilson, 2015)

Strategi lain yang digunakan oleh pemerintah untuk mendisiplinkan dan mengendalikan jawara adalah membentuk organisasi massa, yaitu Satuan Karya Jawara (Satkar Jawara) bersamaan dengan dibentuknya organisasi serupa bagi ulama, yaitu Satuan Karya Ulama (Satkar Ulama). Satkar ini dibentuk pada 1971 sebagai bagian dari organisasi massa yang berafiliasi dengan Golkar dengan alasan untuk mewadahi aspirasi para jawara. Untuk menghindari keterkaitan historis dan citra negatif dengan PKI dan kebanditan, istilah jawara diganti dengan pendekar. Selanjutnya Satkar tersebut berubah nama menjadi Satkar Pendekar. Pergantian istilah ini adalah untuk mencitrakan bahwa mereka memiliki niat untuk berubah menjadi baik dengan menjauhi segala bentuk kriminalitas dan menonjolkan kepentingan pribadi untuk menuju ke arah kegiatan-kegiatan yang konstruktif yang memberikan sumbangan kepada program pembangunan sosial dan ekonomi rezim Orde Baru (Wilson, 2015). Untuk mewadahi cakupan geografis yang lebih luas dan mengaburkan keterikatan yang erat dengan politik, Satkar Pendekar pada 1974 mengubah namanya menjadi Persatuan Pendekar Persilatan dan Seni Budaya Banten Indonesia (PPPSBBI). Transformasi menjadi forum kebudayaan dianggap lebih dapat mewadahi para jawara beserta kebudayaan yang terkait dengannya, yaitu perguruan silat dan permainan debus Banten yang tersebar secara geografis di beberapa daerah seperti Jakarta, Lampung, dan Bogor. Perubahan nama tersebut menekankan bahwa jawara berusaha tampil lebih heroik,

nasionalis, dan meninggalkan citra negatif yang selama ini dilekatkan kepadanya. Hal ini sesuai dengan slogan yang mereka gunakan, yaitu 'bela diri bela bangsa' (Hudaeri, 2004; Wilson, 2015).

Selanjutnya, 'imbalan' atas ketundukan jawara untuk mengikuti usaha pemerintah Orde Baru dalam melakukan 'proses peradaban' adalah para jawara diberikan akses ke bidang ekonomi dan politik, seperti yang dimiliki oleh, di antaranya, Tubagus Chasan Sochib, Maman Rizal, dan Embay Mulya Syarif. Mereka menjalin hubungan baik dengan militer, tokoh-tokoh politik Golkar, dan birokrat di Banten. Sebagai tokoh-tokoh terkemuka di masyarakat, mereka menadi *broker* antara dunia bisnis, politik, militer dengan dunia bawah tanah kriminalitas di Banten. Mereka tidak hanya sukses memiliki perusahaan-perusahaan yang memonopoli kontrak anggaran pembangunan pemerintah, tetapi juga menjadi pemimpin organisasi pengusaha di Banten seperti Kadin (Kantor Dagang dan Industri) dan Gapensi (Gabungan Pelaksana Konstruksi Nasional). Kedudukan yang strategis dan penguasaan dalam bidang ekonomi dan politik meningkatkan pengaruh jawara di Banten menjadi semakin kuat, dan mereka menggunakan kekuatannya tersebut untuk mengintimidasi warga, para aktivis mahasiswa, dan partai politik pesaing untuk memastikan Golkar memenangkan pemilu di seluruh wilayah Banten (Masaki dan Hamid, 2008).

Fenomena jawara merupakan sisi yang tidak dapat terpisahkan dari *urang* Banten. *Urang* Banten dikenal sebagai masyarakat yang religius. Hal ini diindikasikan dengan banyaknya istilah di Banten yang berkaitan dengan aspek-aspek religius keislaman seperti kyai, santri, pesantren, pengajian, majelis taklim, dan lain sebagainya. Namun, Banten juga dikenal sebagai daerah yang masyarakatnya memiliki karakter terbuka, agresif, dan memberontak, sehingga di Banten ada banyak istilah yang berkaitan dengan kekerasan, seperti jawara, padepokan, magi, dan debus. Berdasarkan hal tersebut, dalam budaya *urang* Banten ada dua subkultur budaya, yaitu subkultur santri dan subkultur jawara. Kedua subkultur tersebut menjalin keterkaitan dalam hal pemahaman keislaman, magi, dan budaya kekerasan. Sebagian kyai di Banten, selain mengajarkan ilmu-ilmu dasar keislaman kepada para santri dan masyarakat luas, juga menguasai magi (*elmu hikmah)* yang berkaitan dengan kesaktian. Pada umumnya, sebagian jawara mendapatkan magi kesaktian dari kyai (Tihami; 2015).

Teori *habitus* yang dikemukakan oleh Bourdieu nampaknya sangat relevan untuk diterapkan dalam memahami perilaku jawara. *Habitus* adalah "serangkaian sifat yang diciptakan dan diformulasikan kembali dalam penyatuan struktur obyektif dan sejarah pribadi". Serangkaian sifat itu dibentuk melalui pengetahuan dan latihan di bawah serangkaian kondisi tertentu, sehingga cara, kebi-

asaan, teknik, dan perilaku menjadi begitu tertanam di dalam tubuh seseorang dan pada akhirnya bekerja di luar alam sadar sebagai karakter yang tertanam dalam diri seseorang. *Habitus* berperan sangat penting dalam membentuk dan menegakkan sistem sosial serta pemahaman dominan tentang etnisitas, budaya, gender, kelas sosial, dan identitas nasional. Tindakan individu merupakan hasil hubungan dialektis antara kapasitas personal dan struktur sosial yang dihadapi. *Habitus* beroperasi sebagai sebuah prinsip yang menciptakan strategi dalam tubuh yang terstruktur, tetapi tidak menentukan tindakan (Bourdieu, 1977: 168)

Bab ini berusaha untuk menjelaskan mengapa terjadi kontroversi pandangan terhadap jawara yang tidak bisa dilepaskan dari situasi sosial dan politik bahkan ekonomi yang terus berubah yang ikut membentuk tindakan jawara. Hal ini juga mencerminkan bahwa para jawara tidak selalu bersikap sama dalam merespons suatu peristiwa, sehingga pandangan para sarjana atau orang awam pun menilainya secara berbeda. Jawara dikenal memiliki kemampuan bela diri (keahlian dalam pencak silat) dan memanipulasi kekuatan supranatural. Kemampuan tersebut dilahirkan dari proses budaya yang hidup dalam *urang* Banten. Untuk menjadi seorang jawara, maka ia harus mengikuti serangkaian latihan ilmu bela diri dan ilmu 'batin' yang keras di bawah bimbingan para guru persilatan dan '*elmu* kadigjayaan', sehingga jawara membentuk komunitas yang memiliki nilai, norma, simbol, dan struktur sosial yang khas dalam kultur masyarakat Banten. (Hudaeri, 2002; Karomah, 2004). Saya berpendapat bahwa kapasitas individu yang dimiliki jawara akan diekspresikan dalam struktur sosial tertentu, sehingga melahirkan tindakan beragam yang disesuaikan dengan situasi sosial-politik dan kebutuhan ekonomi yang dihadapi. Oleh karena itu, untuk memahami perilaku jawara, analisis yang dibutuhkan tidak hanya terbatas pada konteks sosial dan politik tertentu, tetapi juga konteks historis dan budaya yang membentuknya. Bab ini akan menjelaskan hal tersebut, sehingga ia berkontribusi langsung terhadap anasir-anasir pembentukan karakter *urang* Banten yang merupakan salah satu fokus pembahasan buku ini.

Sejarah Pembentukan *Urang* Banten

Kebudayaan tidak semata-mata merupakan produk yang sudah jadi dan diterima sebagai sesuatu yang 'sudah dari sananya begitu', melainkan diformulasikan oleh pendukungnya sendiri, sehingga ia bergantung pada agen pendukungnya. Kebudayaan tidak pernah seutuhnya menjadi 'produk jadi' yang kemudian diterima secara sosial apa adanya, tanpa mengalami perubahan, tetapi ia secara terus menerus dikonstruksi oleh para agennya. Maka, bukan saja kebudayaan mempengaruhi pendukungnya melalui pengetahuan, sistem nilai, dan norma-nor-

ma, tetapi juga orang-orang yang ada dalam suatu kelompok secara aktif membentuk kebudayaannya. Oleh karena itu, memahami budaya suatu masyarakat tidak cukup hanya dilihat secara empiris semata-mata, tetapi juga secara historis dengan memperhatikan genealogi proses pembentukannya. Proses pembentukan itu tidak terlepas dari usaha berbagai kelompok dalam memperebutkan sumber daya, sehingga selalu mengandung persaingan kekuatan (Soedjatmoko, 1984).

Urang Banten sejak lama dikenal sangat fanatik dalam beragama, agresif, dan bersemangat memberontak. Banten di mata orang luar dikenal sebagai daerah yang keras, sehingga menimbulkan kesan bahwa tindakan kekerasan seolah sudah melekat dalam kehidupan masyarakatnya (Kartodjirdjo, 1984). Untuk memahami kondisi sosial budaya masyarakat Banten, perlu ada penjelasan historis yang menggambarkan kondisi masyarakatnya. Kekerasan dalam masyarakat Banten memiliki sejarah yang panjang. Selain dikenal sebagai daerah yang penduduknya taat menjalankan ajaran agama, sejak lama Banten memang sangat masyhur dengan ilmu-ilmu magi. Cerita tentang kemasyhuran Banten sebagai pusat ilmu-ilmu magi telah dikenal sejak zaman pra Islam. Gunung Pulosari, Gunung Karang, dan Gunung Lor serta pulau Panaitan, sejak kekuasaan Banten pra Islam (Banten Girang) berdiri, dikenal sebagai daerah keramat, tempat bertapa bagi orang-orang yang ingin meraih ilmu-ilmu kesaktian dan kedigjayaan (Djajadiningrat, 1983: 34-35; Humaeni, 2014).

Kekebalan dan kesaktian sejak masa pra Islam memang dianggap penting dan dicari orang banyak di Banten, bahkan mungkin di Nusantara. Dalam legenda para wali sering diceritakan bahwa kemenangan Islam sering dihubungkan dengan keunggulan zikir dan wirid para wali Islam atas jampi atau mantra Hindu-Buddha atau animisme. Oleh karena itu, banyak orang yang berasumsi bahwa pesatnya perkembangan Islam pada masa-masa awal di Nusantara diperoleh melalui jalur tarekat karena ajarannya yang dekat dengan budaya masyarakat Nusantara. Banyak orang yang masuk tarekat bukan karena mereka tertarik untuk meningkatkan kesadaran spiritual mereka dengan mensucikan jiwanya, tetapi mereka mengharapkan mendapat ilmu yang kuat, yaitu kesaktian dan kedigjayaan. Selama ini memang ada beberapa tarekat yang dikenal secara luas oleh masyarakat seperti Qadiriyah, Rifaiyah, dan Samaniyah, yang mengajarkan amalan atau wirid tertentu untuk praktik-praktik kekebalan tubuh dari benda tajam dan api kepada para muridnya (van Bruinessen, 1995: 15).

Nilai-nilai yang dimiliki oleh jawara di Banten seperti keberanian menghadapi musuh, pantang menyerah, setia kepada kelompok, menjaga kepentingan keluarga, serta nilai-nilai heroisme lainnya memiliki akar historis yang berkaitan dengan kejayaan dan keruntuhanan Kesultanan Banten. Keruntuhan peradaban

Hindu dan kedatangan Islam di benak masyarakat dijelaskan sebagai pertarungan antara Pucuk Umun dengan Maulana Hasanuddin yang kemudian mendirikan Kesultanan Banten (Djajadiningrat, 1983: 35). Berdirinya Kesultanan merupakan titik awal dari sejarah Banten yang menjadi identitas diri dan kenangan yang tidak pernah mati di sebagian masyarakat. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila tempat-tempat suci yang ramai dikunjungi masyarakat adalah bekas reruntuhan istana kerajaan, kompleks makam keraton, dan tempat-tempat terpencil yang menjadi lokasi pertapaan para pemimpin politik dan agama Kesultanan Banten.[1]

Dalam *Babad Banten* diceritakan bahwa Kesultanan Banten didirikan oleh Maulana Hasanuddin, yang hingga kini merupakan salah satu tokoh penting dalam riwayat kehidupan masyarakat Banten. Maulana Hasanuddin dan ayahnya, Syarif Hidayatullah, datang dari Pakungwati (Cirebon) untuk mengislamkan masyarakat di Banten. Mereka datang ke Banten Girang, kemudian menuju ke selatan, ke Gunung Pulosari, tempat bersemayamnya 800 *ajar* yang dikepalai oleh Pucuk Umun. Di atas Gunung Pulosari ini Hasanuddin melakukan *tapa* dan menerima pelajaran tentang agama Islam dari Syarif Hidayatullah. Setelah dipandang cukup, Hasanuddin pergi ke seluruh wilayah Banten untuk menyebarkan agama Islam ke seluruh anak negeri. Ia pernah tinggal di Gunung Pulosari, Gunung Karang, dan Gunung Lor, bahkan sampai ke pulau Panaitan di Ujung Kulon.

Dalam menyebarkan ajaran Islam kepada penduduk pribumi, Hasanuddin menggunakan cara-cara yang dikenal oleh masyarakat setempat, yaitu menyabung ayam dan mengadu kesaktian.[2] Dengan cara seperti itu, Hasanuddin berhasil menaklukan Pucuk Umun, sehingga 800 *ajar* dan dua orang punggawa

1 Hal seperti itu tidak hanya terjadi di Banten tetapi juga di daerah-daerah lain di Jawa, terutama di Yogyakarta. Lihat Woodward (1999: 11-12).

2 Tersebar cerita rakyat yang sering dituturkan dan dipercayai oleh masyarakat hingga kini tentang proses islamisasi dan berdirinya Kesultanan Banten: "Pada waktu Maulana Hasanuddin menaklukan Banten dari kekuasaan Pucuk Umun adalah dengan mengadu kesaktian ayam jantan (jago). Pucuk Umun mau menyerah apabila ayam jantannya dikalahkan. Kemudian keduanya mempersiapkan ayam jantan masing-masing. Pucuk Umun menciptakan ayam jantan dari besi, baja, dan perak yang kemudian dilengkapi dengan kekuatan jin. Sementara itu, Hasanuddin menciptakan ayam jantan dari cahaya (nur) yang kemudian dilengkapi dengan kekuatan malaikat. Dalam pertarungan tersebut ayam jantan milik Hasanuddin dapat mengalahkan ayam jantan Pucuk Umun. Akibat kekalahan tersebut Pucuk Umun dan para pengikutnya menyingkir ke Banten selatan yang sekarang wilayahnya ditempati oleh orang Baduy".

Pajajaran, Mas Jong dan Agus Jo, bersedia memeluk agama Islam dan menjadi pengikut Hasanuddin. Dengan takluknya Pucuk Umun dan para pengikutnya, Hasanuddin memindahkan pusat pemerintahan Banten dari pedalaman yaitu Banten Girang (3 km dari pusat Kota Serang sekarang) ke daerah pesisir, yang kemudian dikenal dengan nama Surosowan. Peristiwa tersebut terjadi pada 1 Muharram 933 H yang bertepatan dengan 8 Oktober 1526 (Michrob dan Chudari, 1993: 68).

Hasanuddin berhasil mengubah daerah nelayan kecil di ujung pulau Jawa tersebut menjadi sebuah pelabuhan yang dikunjungi oleh para pedagang mancanegara. Ia memindahkan pusat pemerintahan dari daerah pedalaman di Banten Girang ke pesisir pantai yang strategis dan sangat menguntungkan baik dalam bidang politik maupun sosial-ekonomi. Dengan dipindahkannya pusat pemerintahan itu, maka hubungan dengan kerajaan-kerajaan lain di pesisir Jawa dan Sumatera, bahkan hubungan dengan kerajaan di luar Nusantara pun dapat terjalin dengan mudah. Pelabuhan Banten, yang sebelumnya hanya pelabuhan kecil, pada masa Maulana Hasanuddin telah berubah menjadi bandar besar yang menjadi persinggahan utama dan penghubung antara pedagang dari Arab, Persia, India, dan Cina dengan kerajaan-kerajaan di Nusantara. Dengan keadaan seperti itu, Banten telah menjadi Kesultanan yang penting di Nusantara. Hal ini tentunya mendatangkan kemakmuran ekonomi dan kebanggaan bagi para penduduknya; sesuatu hal yang tidak pernah dirasakan oleh masyarakat Banten pada masa-masa sebelumnya (Ambary dan Michrob, 1995).

Kejayaan Kesultanan Banten tetap bertahan setelah Maulana Hasanuddin Banten wafat (1570). Para penggantinya, yaitu Maulana Yusuf (1570-1580), Maulana Muhammad (1580-1596), Sultan Abul Mafakhir Mahmud Abdul Kadir (1596-1651), dan Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1683), terus berusaha memperluas kekuasaan Kesultanan Banten, sehingga wilayah Kesultanan Banten meliputi juga daerah Jayakarta, Karawang, Bogor, dan Lampung (Michrob dan Chudari, 1993).

Pada masa kekuasaan Sultan Abul Mafakhir Mahmud Abdul Kadir, Kesultanan Banten sempat goyah, karena adanya konflik internal antarketurunan sultan. Kapal-kapal Belanda mulai berdatangan di Nusantara, termasuk di wilayah Banten. Bahkan pada masa kesultanan ini, Belanda berhasil merebut Jayakarta (1619) untuk dijadikan markas besarnya. Sejak itu kapal-kapal Belanda banyak berlabuh di Jawa dan Kesultanan Banten mulai mengalami kemunduran. Perusahaan dagang Belanda VOC yang kemudian mendirikan markas besarnya di pantai utara Jayakarta (Batavia) berusaha memonopoli perdagangan dengan berbagai cara, termasuk dengan cara-cara kekerasan. Menghadapi ancaman di de-

pan mata tersebut, pengganti Sultan Abul Mafakhir, yaitu Sultan Ageng Tirtayasa melakukan beberapa kali penyerangan ke Batavia, tetapi selalu mengalami kegagalan (Michrob dan Chudari, 1993: 119). Belanda menyadari bahwa Kesultanan Banten adalah ancaman serius terhadap berbagai kepentingannya di Nusantara. Namun demikian, menaklukkan Banten dengan berhadapan langsung dengan kekuatan senjata sangat sulit, maka dengan menggunakan taktik memecah belah, VOC berusaha membuat konflik antara Sultan Ageng Tirtayasa dengan anaknya Sultan Abu al Fath Abdul al Fatah, yang lebih dikenal dengan nama Sultan Haji. Dengan taktik tersebut Belanda berhasil menguasai Banten.

Meskipun Kesultanan Banten masih tetap dipertahankan, tetapi sepenuhnya ia berada dalam kontrol VOC. Sultan Haji yang kini memerintah tidak memiliki kewenangan yang selayaknya. Dengan demikian, lenyaplah kejayaan dan kemajuan Banten. Dengan hilangnya kekuasaan Kesultanan Banten, VOC memonopoli perdagangan dan menerapkan pajak yang tinggi sebagai pembayaran atas biaya perang. Rakyat dipaksa untuk menjual hasil pertaniannya terutama lada dan cengkeh kepada VOC melalui pegawai kesultanan yang telah ditunjuk dengan harga yang sangat rendah. Sultan-sultan Banten kemudian seolah-olah hanya menjadi pegawai VOC dalam hal pengumpulan lada dan cengkeh dari rakyat. Pedagang-pedagang asing, seperti pedagang Inggris, Prancis, Denmark, Arab, Persia, dan India, karena dianggap banyak membantu Sultan Ageng Tirtayasa dalam perang, diusir dari Banten dan mereka pindah ke pelabuhan-pelabuahan lain di Nusantara (Michrob dan Chudari, 1993: 161).

Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila pada waktu itu terjadi banyak kerusuhan dan pemberontakan yang ditimbulkan oleh rakyat. Perampokan-perampokan dan pembunuhan-pembunuhan sering dialami pedagang-pedagang dan patroli VOC di luar atau pun di dalam kota. Bahkan pernah terjadi pembakaran yang menghabiskan dua per tiga bangunan di dalam kota. Ketidakamanan pun terjadi di lautan di mana banyak kapal kompeni yang dibajak oleh 'bajak negara' yang bersembunyi di sekitar perairan Bojonegara sekarang, yang dalam operasinya banyak dibantu oleh pelaut-pelaut asal Sumatera dan Makassar. Untuk memperkuat pertahanan dan kekuasaannya atas Banten, maka VOC membuat sebuah benteng di pantai utara dekat pasar Karangantu pada 1682 dan kemudian disempurnakan pada 1685. Benteng itu diberi nama *Speelwijk*, sebagai penghormatan kepada Cornelis Janszoon Speelman, Gubernur Jenderal VOC (1681-1684).

Ketika Kerajaan Belanda dikuasai oleh Kaisar Prancis, Napoleon Bonaparte (1807), maka otomatis kepulauan Nusantara pun berada di tangan Prancis. Untuk menangani urusan di kepulauan Nusantara, ditunjuklah Herman Willem

Daendels sebagai Gubernur Jenderal. Ia datang ke Batavia pada 1808 dengan tugas utama mempertahankan pulau Jawa dari serangan tentara Inggris yang berpangkalan di India. Untuk tugas tersebut, Daendels membangun sarana-sarana pertahanan: jalan pos, barak militer, benteng, pelabuhan, rumah sakit tentara, dan pabrik mesiu. Semua itu harus segera diselesaikan dengan dana serendah mungkin, karena memang dana dari Belanda tidak dapat diharapkan. Untuk itulah dilakukan *rodi* atau kerja paksa (Michrob dan Chudari, 1993: 173). Pekerjaan pertama adalah membuat pangkalan angkatan laut di Ujung Kulon. Untuk itu Daendels memerintahkan kepada Sultan Aliuddin (1808-1809) mengirimkan pekerja rodi sebanyak-banyak. Namun, karena daerahnya yang begitu sulit, berawa-rawa, dan perlakuan yang tidak manusiawi, sedangkan dukungan peralatan dan makanan sangat kurang, maka banyak pekerja yang mati dan melarikan diri. Akibatnya, pembuatan pangkalan di Ujung Kulon itu tidak selesai bahkan mengalami kegagalan.

Melihat hal tersebut, Daendels sangat marah dan menuntut Sultan Aliuddin untuk mengirimkan 1.000 orang pekerja setiap hari dan memindahkan keraton ke Anyer karena Surosowan akan dijadikan benteng pertahanan. Tuntutan itu ditolak oleh Sultan Aliuddin. Mengetahui sikap Sultan yang demikian, Daendels mengirimkan pasukan dalam jumlah besar untuk menyerang Surosowan. Ia berhasil menangkap Sultan dan memenjarakannya di Batavia, sedangkan benteng dan istana Surosowan dihancurkan dan dibakar. Untuk mengurangi dan menghilangkan pengaruh politik Kesultanan Banten, pusat pemerintahan dipindahkan ke selatan, tepatnya ke daerah yang sekarang menjadi pusat Kota Serang (Michrob dan Chudari, 1993: 174; Adieyatna Fajri di bab lain di buku ini).

Aneksasi Kesultanan Banten oleh Daendels tersebut menimbulkan kebencian masyarakat terhadap pemerintahan kolonial. Ingatan kolektif akan kejayaan masa lalu Banten tetap hidup di pikiran banyak warga Banten. Oleh karena itu, perlawanan rakyat Banten terhadap pemerintah kolonial tidak pernah padam. Di hampir setiap dasawarsa ada pemberontakan rakyat yang menuntut kebebasan dan dikembalikannya kekuasaan Kesultanan Banten (Williams, 1990: 10). Proses reformasi birokrasi pemerintahan kolonial pun mengalami tantangan yang sangat keras. Setelah aneksasi Kesultanan Banten 1808, meskipun gelar masih diperbolehkan dipakai oleh para pengganti Sultan Aliuddin, akan tetapi pada kenyataannya mereka hanya merupakan semacam boneka. Pemerintahan Banten dimasukkan ke dalam wilayah kekuasaan Belanda dan Sultan diperlakukan sebagai pegawai pemerintah kolonial dengan gaji 10.000 ringgit Spanyol per tahun. Gelar Sultan dihilangkan oleh pemerintah kolonial dan tidak boleh dipakai

oleh para keturunan Sultan Banten sejak 1832.[3]

Runtuhnya Kesultanan Banten dan semakin memudarnya peran agama dalam sistem politik pemerintahan kolonial telah mengalihkan loyalitas masyarakat ke para pemimpin agama yang selama ini bersifat independen, yaitu para kyai. Para kyai memandang hina kekuasaan pemerintah kolonial karena mereka dipandang sebagai orang-orang kafir yang telah merebut kekuasaan orang-orang Muslim, dan karena itu mereka mesti diperangi. Pada masyarakat yang religius, setiap orang diukur dari segi agama, menurut kesalehannya, pengetahuannya, atau keanggotaannya dalam suatu lembaga keagamaan, seperti tarekat. Oleh karena itu, pada masa-masa ini para kyai atau pemimpin tarekat lebih dihormati daripada pamongpraja atau birokrat yang bekerja untuk pemerintah kolonial. Akibatnya, rakyat tidak memberikan dukungan politik kepada para bupati dan pamongraja, karena mereka dipandang telah bekerja pada pemerintahan yang kafir, sehingga derajat sosio-religius mereka pun dipandang rendah (Michrob dan Chudari, 1993: 137).

Dengan kedudukan seperti itu, para kyai memainkan peran penting dalam melakukan pemberontakan-pemberontakan terhadap pemerintah kolonial yang mendapat dukungan penuh dari rakyat dan elit-elit sosial lainnya, seperti para bangsawan dan para jawara. Sejak runtuhnya Kesultanan Banten, telah terjadi sejumlah pemberontakan yang sebagian besar dipimpin oleh tokoh-tokoh agama. Misalnya, pemberontakan di Pandeglang (1811) yang dipimpin oleh Mas Jakaria, Peristiwa Cikande Udik (1845), Pemberontakan Wakhia (1850), Peristiwa Usup (1851), Peristiwa Pungut (1862), Kasus Kolelet (1866), Kasus Jayakusuma (1868), dan yang paling terkenal adalah Geger Cilegon (1888) yang dipimpin oleh Ki Wasid (Michrob dan Chudari, 1993).

Sejarah kekerasan di Banten pun tidak selesai sampai di sana. Pada 1926 meletus pemberontakan yang dilakukan oleh pimpinan dan anggota Partai Komunis Indonesia wilayah Banten. Pemberontakan itu tidak hanya melibatkan para jawara tetapi juga mendapat dukungan dari tokoh-tokoh agama. Akibat dari pemberontakan tersebut bukan hanya banyak yang terbunuh dan terluka, tokoh-tokoh Banten banyak yang ditangkap dan dibuang ke Digul (Williams, 1990: 10). Selepas kemerdekaan Republik Indonesia pun wilayah Banten tidak lepas dari berbagai tindakan yang bernuansa kekerasan. Pada Oktober 1945 terjadi tindakan kekerasan yang dilakukan oleh Dewan Rakyat yang dipimpin oleh Tje Mamat.

3 Keturunan Kesultanan Banten terakhir yang masih diperbolehkan memakai gelar Sultan adalah Sultan Muhammad Rafiuddin yang pada 1832 diasingkan ke Surabaya karena dituduh berkomplot dengan para pemberontak.

Mereka menamakan dirinya sebagai Laskar Gulkut atau Laskar Gutgut.[4] Anggota laskar ini adalah para jawara. Mereka berkeliaran di pelosok-pelosok Serang menakuti-nakuti penduduk, bahkan tidak jarang merampas, merampok harta, dan membunuh penduduk, terutama keluarga pamongpraja (Suharto, 2001). Peristiwa-peristiwa bernuansa kekerasan yang terjadi sejak pemerintah kolonial Belanda atau sejak awal abad ke-20 ini telah memberikan kesan yang mendalam kepada masyarakat Banten, sehingga mereka menjadi masyarakat yang berwatak keras dan cenderung memberontak. Kenyataan historis ini nampaknya merupakan salah satu alasan munculnya stereotipe orang Banten yang dipandang oleh orang luar Banten selalu menggunakan tindakan kekerasan apabila keinginannya tidak cepat terpenuhi.

Jawara dan Budaya Kekerasan

Karakter yang dimiliki oleh jawara merupakan hasil rekonstruksi sosial yang ditanamkan melalui interaksi sosial. Dalam proses interaksi tersebut, terjadi penanaman dan pewarisan nilai-nilai kejawaraan. Bab ini bertujuan untuk mengeksplorasi tentang konstruksi kekerasan yang melekat pada jawara. Untuk menjadi seorang jawara yang disegani, dibutuhkan latihan panjang baik secara fisik maupun psikis. Oleh karena itu, seorang jawara tidak saja harus kuat secara jasmani tetapi juga rohani. Ia harus menempa diri dengan latihan panjang ilmu-ilmu bela diri atau persilatan yang banyak terdapat di Banten dan juga harus menempuh puasa yang cukup panjang, tujuh hari, empat puluh hari, dan seterusnya.

Selain itu, seorang jawara harus memiliki sikap mental pemberani, yaitu mempunyai nyali untuk menghadapi musuh betapa pun kuatnya mereka. Hal ini memang terkait dengan alur kehidupan anak laki-laki di Banten yang secara sosial budaya sejak kecil telah dikonstruksikan menjadi seorang pemberani, dan memiliki sifat penakut itu sangat tidak diharapkan. Apabila ada anak laki-laki yang suka menangis (*cengeng),* maka ia sering diejek oleh teman-temannya seperti perempuan. Seorang anak laki-laki harus kuat, ia tidak boleh menangis hanya karena alasan-alasan yang remeh seperti terjatuh, berkelahi, dan sebagainya. Bahkan di daerah-daerah yang sangat terkenal nuansa jawaranya seperti Padarincang di Kabupaten Serang dan daerah-daerah di Ujung Kulon, Kabupaten Pandeglang,

4 Gulkut=*gulung bukut, bukut*=pamongpraja. Laskar Gulkut ini dibentuk untuk menggulung/memberantas para pamongpraja yang dianggap sebagai warisan kolonial dan pengkhianat bangsa. Gutgut=jawara-jawara; artinya mereka terdiri dari jawara-jawara karena memang anggota laskar ini adalah para jawara yang biasanya berseragam baju hitam dengan lencana di dada berbentuk segi tiga dengan tanda palu arit di tengahnya.

anak laki-laki yang kalah berkelahi dan kemudian pulang sambil menangis sering disindir untuk mengganti celananya dengan rok perempuan. Konstruksi budaya ini tidak saja berlangsung dalam kehidupan anak-anak, melainkan juga berlangsung dalam kehidupan sosial laki-laki dewasa. Seorang laki-laki penakut akan disindir dengan sebutan *banci* (seperti perempuan) (Karomah, 2004).

Sejarah ilmu persilatan di Banten memiliki akar yang sangat panjang. Di dalam *Serat Centhini* disebutkan bahwa pada masa pra Islam telah dikenal istilah '*paguron*' (*perguron*) atau '*padepokan*' di daerah dekat sekitar Gunung Karang, Kabupaten Pandeglang. Pada masa lalu tradisi persilatan nampaknya menjadi suatu kebutuhan bagi individu-individu tertentu untuk mempertahankan dirinya dan kelompoknya. Hidup di daerah-daerah terpencil dan sangat rawan dari tindakan-tindakan kriminal dari pihak lain tentunya membutuhkan keberanian dan kekuatan fisik yang baik. Hal inilah nampaknya yang mendorong setiap individu berusaha membekali dirinya dengan kemampuan bela diri dengan menekuni ilmu bela diri. Oleh karena itu, wajar apabila ada persyaratan bahwa untuk menjadi pemimpin dalam suatu kelompok masyarakat tertentu, kemampuan dalam ilmu persilatan menjadi hal yang pokok. Hal ini dimaksudkan untuk melindungi warga kelompok masyarakat tersebut dari serangan kelompok lain (van Bruinessen, 1995: 25).

Istilah jawara sendiri nampaknya muncul dari kondisi seperti itu. Jawara yang juga bisa dimaknai 'juara' atau 'pemenang' mengindikasikan makna orang yang telah berhasil mengalahkan lawan-lawannya. Jawara yang menjadi 'pemenang' di suatu daerah diangkat menjadi pemimpin. Pemimpin dalam masyarakat Banten sering disebut *jaro.* Jawara juga sering dikaitkan dengan *jaro* (pemimpin), yaitu jawara yang menjadi kepala desa di suatu daerah pedesaan. Bahkan gelar *jaro* tersebut sering masih dilekatkan kepada para mantan kepala desa, meskipun tidak lagi menjabat, contohnya Jaro Karis dan Jaro Saman.[5]

Di masyarakat tradisional Banten, memiliki kemampuan bela diri dianggap sebagai modal sosial politik. Perasaan takut dan kagum terhadap orang yang menguasai bela diri dan memiliki kesaktian dapat dijadikan modal untuk membangun kekuatan politik. Memiliki kekebalan tubuh dari senjata tajam merupakan modal simbolik yang ampuh sebagai mandat spiritual dan menjadi sangat diperhitungkan dalam kepemimpinan di desa. Selain itu, memiliki kemampuan

5 Istilah *jaro* juga digunakan oleh orang Baduy untuk jabatan pemimpin suatu kampung sebagai perwakilan *pu'un* (gelar pemimpin tertinggi). Di masyarakat Baduy terdapat tiga buah kampung, yaitu Cikeusik, Cikertawana, dan Cibeo. Masing-masing kampung itu dipimpin oleh seorang jaro yang ditunjuk oleh *pu'un*. Tentang Baduy, Ade Jaya Suryani membahasnya dalam sebuah bab di buku ini.

tersebut merupakan modal dasar untuk bertahan hidup di dalam lingkungan yang sering diwarnai kekerasan, kejahatan, dan pemberontakan (Tihami, 2015).

Seorang jawara yang terkenal dan ditakuti oleh lawan dan kawan dapat dipastikan memiliki keunggulan dalam hal keberanian dan menaklukan lawan-lawannya. Kemampuan untuk itu pasti ditunjang oleh kelihaian dalam hal ilmu persilatan atau bela diri serta dalam memainkan senjata yang dimilikinya, terutama golok. Jawara yang telah malang melintang dalam dunia persilatan, pada masa tuanya sering mendirikan padepokan persilatan di dekat tempat tinggalnya. Hal ini dimaksudkan untuk mengajarkan ilmu-ilmu persilatan kepada anak-anak muda yang berada di sekitar tempat tinggalnya. Seorang jawara yang sudah terkenal dan telah dipandang sebagai 'kepala jawara' persilatan tidak hanya memiliki murid-murid yang terbatas pada anak-anak muda yang ada di sekitarnya, tetapi juga murid-murid yang datang dari berbagai tempat yang jauh.

Meskipun kini sulit menemukan suatu padepokan yang menyediakan tempat tinggal para murid yang sedang belajar pesilatan, tetapi nampaknya dahulu yang dimaksudkan sebuah padepokan persilatan terletak di sebuah tempat yang terpencil yang di dalamnya terdapat tempat tinggal sang guru dan murid-muridnya, sehingga para murid dapat memusatkan seluruh perhatiannya untuk belajar ilmu bela diri dan ilmu-ilmu kanuragan atau kesaktian yang lain. Kini sebuah padepokan biasanya terletak di dekat rumah atau tempat tinggal sang guru (jawara). Tidak ada ada bangunan khusus tempat tinggal para murid persilatan. Untuk latihan persilatan, biasanya mereka melakukannya di tanah lapang yang tidak jauh dari kediaman sang guru. Latihan biasanya dilaksanakan pada malam hari, meskipun itu bukan hal yang mutlak. Kadang juga untuk hal-hal tertentu dilakukan pada pagi atau siang hari.

Keberhasilan seorang murid menguasai ilmu-ilmu persilatan sangat tergantung pada ketekunannya dalam melakukan latihan karena biasanya seorang guru silat hanya memberikan contoh tentang gerakan-gerakan atau jurus-jurus yang mesti dilakukan dan diikuti oleh muridnya. Kemudian sang guru memperhatikan jurus-jurus yang dipraktikkan sang murid sambil sesekali melakukan perbaikan-perbaikan apabila terdapat gerakan-gerakan yang dianggap kurang baik atau sempurna. Sang guru tidak akan melanjutkan ke jurus yang lebih tinggi apabila jurus-jurus awal belum dikuasai dengan benar oleh sang murid. Oleh karena itu, murid yang berbakat dan memiliki ketekunan dalam mempelajari persilatan akan lebih cepat menyelesaikan jurus demi jurus yang diajarkan oleh sang guru, sampai ia menguasai semua jurus yang ada dalam padepokan tersebut. Latihan itu bukan hanya mengikuti jurus-jurus yang diajarkan sang guru, tetapi juga dengan melakukan latih-tanding dengan sesama murid, sehingga bisa dipelajari bagima-

na sikap menyerang, bertahan, menghindar, dan sebagainya.

Untuk mendaftarkan diri menjadi anggota dari sebuah padepokan persilatan, calon murid tidak memerlukan kriteria khusus kecuali kemauan yang kuat dan kesabaran. Tidak ada bayaran yang khusus kecuali adanya sumbangan sukarela dari para murid. Biasanya, jika di pedesaan, sumbangan sukarela itu dilakukan pada musim panen dengan memberikan sejumlah padi pada sang guru. Sementara itu, untuk saat ini di daerah-daerah yang ada di pinggiran perkotaan biasanya sumbangan sukarela tersebut diganti dengan sejumlah uang yang besarnya tidak ditentukan secara jelas. Apabila sang murid telah menyelesaikan semua jurus yang diajarkan dengan baik, maka diadakan malam tasyakuran dengan menyediakan tumpeng dan nasi kuning dengan sejumlah lauk pauknya, seperti ayam panggang, telur, dan ikan. Pada saat itu, sang guru memberikan *licentia docendi* (ijazah) serta sejumlah nasihat terutama tentang hal-hal yang tidak boleh dilakukan oleh sang murid setelah mendapat *elmu* persilatan ini.

Di Banten dikenal berbagai macam *perguron*, seperti Terumbu, Bandrong, Paku Banten, Jalak Rawi, Cimande, si Pecut, dan lain sebagainya. Setiap *perguron* memiliki jurus-jurus dan karakteristik yang berbeda-beda, bahkan sejarah masing-masing tentang kelahirannya. Kini semua *perguron* tersebut ada dalam naungan PPPSBBI (Mansur dan Moenthadim, 2000). Seorang jawara yang terkenal biasanya selain memiliki kemampuan bela diri yang baik, juga memiliki ilmu 'batin' atau magi, yaitu kemampuan untuk memanipulasi kekuatan supranatural untuk memenuhi keputusan praktisnya, seperti kebal dari berbagai senjata tajam, tahan dari api, juru ramal, pengusir jin atau setan, pengendali roh, dan pengobatan seperti patah tulang dan tukang pijit. Kemampuan dalam memanipulasi kekuatan supranatural itu membuat seorang jawara disebut digjaya atau sakti sehingga disegani dan ditakuti.

Tumbuhnya kepercayaan terhadap magi tidak bisa dilepaskan dari kosmologi masyarakat Banten. Mereka pada umumnya percaya dunia yang fana ini dikendalikan oleh suatu kekuatan supranatural yang memiliki kekuasaan yang besar. Titik temu antara dunia fana dan alam supranatural itu terdapat pada tokoh-tokoh terkenal atau tempat-tempat tertentu. Oleh karena itu, kuburan tokoh-tokoh agama atau politik yang memiliki pengaruh yang besar, seperti Maulana Hasanuddin dan Syeikh Mansur, banyak diziarahi selain untuk mendapatkan berkahnya, juga untuk mendapatkan *elmu* kesaktiannya. Kepercayaan terhadap kekuatan supranatural seperti di daerah Banten ini memang memiliki akar yang sangat dalam. Sebelum Islam datang ke daerah ini, sudah ada para *resi* yang melakukan *tapa,* yaitu sebuah praktik meditasi untuk mendapatkan kesaktian. Bahkan diceritakan pula bahwa Maulana Hasanuddin sebelum menguasai Banten melakukan

tapa di tempat-tempat yang selama ini dianggap sebagai pusat kosmos di Banten, yaitu Gunung Pulosari, Gunung Karang, dan Pulau Panaitan sebelum ia berangkat ke Makkah untuk melakukan ibadah haji (Djajadiningrat,1983: 34).

Seorang jawara yang menjadi guru ilmu-ilmu magi biasanya sudah dikenal kesaktiannya di kalangan jawara dan masyarakat. Sumber-sumber magi itu bersumber dari tarekat-tarekat yang populer dan sebagian lain dari tradisi animisme. Tarekat Qadiriyah, Rifaiyah, dan Samaniyah yang berkembang luas di masyarakat Banten banyak dipergunakan oleh para jawara yang gemar mengamalkan praktik magi dengan menggunakan teknik-teknik dan doa-doa dari tarekat-tarekat tersebut, walau pun secara dangkal. Doa-doa tersebut biasanya berbahasa Arab, karena terkadang mengambil ayat-ayat Al-Qur'an atau Hadis. Oleh karena itu, para jawara sering berujar bahwa *elmu* kesaktian yang didapatinya juga berasal dari kyai (terutama dari *mursyid* tarikat). Secara umum, doa-doa sebagai sumber magi yang berasal dari kepercayaan animisme atau dari tradisi pra Islam disebut *jangjawokan.* Bahasa yang dipergunakan biasanya bahasa Jawa atau Sunda kuna, yang terkadang sudah tidak dapat dipahami lagi, sekalipun oleh orang yang mengamalkannya. Karena *elmu* tersebut dianggap bukan berasal dari sumber Islam, sering orang menyebutnya *elmu rawayan* (Ekadjati, 1995).

Berdasarkan klasifikasi sumber magi tersebut, jawara pun diklasifikasikan ke dalam dua kelompok, yaitu jawara yang beraliran putih dan yang beraliran hitam. Jawara yang beraliran putih adalah mereka yang memiliki kesaktian yang berasal dari sumber-sumber agama Islam (khususnya berasal dari tradisi-tradisi tarekat). Jawara yang beraliran ini biasanya dipandang dekat dengan kyai karena memang amalannya tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Begitu pula tentang hal-hal yang dilarang (pantangan) biasanya bersumber atau sesuai dengan ajaran-ajaran Islam, seperti tidak boleh mencuri, main perempuan, sombong, dan sebagainya. Sementara itu, jawara yang beraliran hitam adalah mereka yang mempergunakan sumber-sumber kesaktian dari tradisi pra Islam, *jangjawokan* atau yang disebut sebagai *elmu rawayan*. Mereka yang memiliki *elmu* ini sering dipandang sebagai jawara yang jahat, setidaknya mereka dianggap kurang taat dalam melaksanakan perintah-perintah agama karena dipandang ilmu-ilmu yang dipergunakannya itu bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, seperti memberikan persembahan-persembahan kepada benda-benda tertentu, misalnya keris atau golok (Sunatra,1997).

Meskipuin demikian, pada kenyataannya saat ini sulit membedakan secara tegas antara jawara yang beraliran putih dengan yang beraliran hitam karena pada umumnya jawara menggunakan kedua sumber tersebut. Mereka melakukan campuran eklektik terhadap kedua sumber magi tersebut, sehingga bisa dijumpai

praktik-praktik magi yang diawali dengan pembacaan dua kalimah syahadat atau ayat-ayat Al-Qur'an kemudian disambung dengan membaca sejenis *jangjawokan.* Para jawara memiliki kesaktian tinggi yang dipandang memiliki kemampuan magi yang besar, dan karenanya banyak orang yang mau berguru kepadanya atau meminta pertolongannya dalam hal pengobatan orang sakit, menemukan kembali orang atau benda yang telah hilang, dan sebagainya. Bentuk-bentuk *elmu* yang sering dipergunakan para jawara adalah *brajamusti*, yaitu kemampuan untuk melakukan pukulan dahsyat; *ziyad* yaitu mengendalikan sesuatu dari jarak jauh; *jimat* atau *rajah* untuk mencari kewibawaan, kekayaan, atau dicintai seseorang; *putter gilling,* yaitu untuk memutar kembali atau menemukan kembali orang yang hilang atau kabur; dan *elmu* untuk menaklukkan binatang yang berbisa atau berbahaya dan sebagainya (Tihami, 1991: 157).

Jawara dan Debus

Seni budaya Banten yang paling dekat dengan jawara adalah permainan debus. Adanya permainan debus seolah mengekalkan potensi kekerasaan yang dimiliki oleh jawara karena mereka merasa memiliki kelebihan atau keistimewaan dibandingkan orang lain. Debus merupakan permainan yang mengandalkan kekebalan tubuh dari benda tajam dan panas api. Oleh karena itu, yang mampu memainkannya adalah mereka yang telah menguasai ilmu kanuragan atau kesaktian yang memadai. Tanpa memiliki prasyarat tersebut, permainan tersebut akan membahayakan jiwa pemainnya. Untuk menjadi seorang pemain debus yang handal diperlukan latihan-latihan yang sangat berarti terutama menyangkut hal-hal yang bersifat jiwa, seperti berpuasa, mengamalkan sejumlah bacaan-bacaan sakti dalam jumlah tertentu dan persyaratan-persyaratan lainnya yang membutuhkan ketekunan dan kesabaran. Bacaan-bacaan sakti yang diamalkan dalam permainan debus sama dengan yang diamalkan oleh para jawara pada umumnya, dan karenanya ilmu perdebusan inilah sesungguhnya yang banyak dipakai oleh para jawara (Subarkah, 1995).

Tidak semua jawara dapat menjadi pemain debus karena memang persyaratannya yang belum memadai, namun demikian perkumpulan permainan debus biasanya terdapat di daerah-daerah yang secara tradisional merupakan kantong-kantong jawara. Kabupaten dan Kota Serang merupakan daerah yang paling banyak ditemukan permainan ini, seperti di Walantaka, Anyer, Cikande, dan Banten Lama. Kemudian, daerah lain yang memiliki permainan debus adalah Cimanuk dan Pagelaran yang termasuk ke dalam Kabupaten Pandeglang. Meskipun demikian, anggota kelompok pemain debus biasanya tidak hanya berasal dari daerah pinggiran saja, tetapi anggotanya tersebar di seluruh wilayah Banten.

Setiap kali ada pertunjukan, biasanya mereka berkomunikasi untuk mengadakan pertemuan membicarakan tentang hal-ihwal pertunjukan tersebut, mulai dari alat musik, pemain, bentuk dan jenis-jenis permainan yang akan ditampilkan sampai masalah mengasah ilmu-ilmu kebatinannya.

Permainan debus memang tidak bisa dilepaskan dari praktik-praktik magi yang dilakukan oleh para pelakunya. Praktik magi dalam permainan debus merupakan campuran eklektik dari magi Islam, khususnya dari tradisi tarekat dan dari tradisi yang telah berkembang di masyarakat pra Islam di Banten. Tarekat-tarekat yang populer ini memang dikenal sebagai sumber dari permainan debus. Oleh karena itu, mereka yang gemar mencari dan mengamalkan berbagai macam praktik ilmu magi sering menggunakan cara-cara dan doa-doa yang diambil dari tarekat yang mereka kenal. Pada tahapan selanjutnya, debus tidak hanya mengandalkan sumber tarekat, tetapi juga mengambil unsur-unsur lain dari tradisi lokal pra Islam. Pengambilan unsur-unsur lain dilakukan dengan dalih pengembangan dan peningkatan daya tarik debus sebagai permainan.

Seperti dijelaskan oleh van Bruinessen (1995), secara tradisional debus bersumber dari tarekat. Doa-doa yang diucapkan saat inisiasi debus berasal dari tarekat Qadiriyah, Rifaiyah, dan Samaniyah yang juga ditemui di beberapa negara Muslim lainnya seperti Mesir, Turki, dan India. Almadad yang diucapkan pelaku debus, yang artinya memohon bantuan, pertolongan atau keselamatan, merupakan ungkapan yang biasa diungkapan dalam tarekat Rifaiyah. Begitu pula pentingnya membaca manaqib Syekh Abdul Qadir al-Jilani *(Wawacan Seh*) sebelum pelaksanaan praktik debus. Demikian pula nama Syekh Saman dikaitan dengan tarian saman, yaitu tarian yang dimainkan alunan dzikir dan ratib dari tarekat Samaniyah dalam pertunjukan debus. Menurut para guru debus, keberhasilan pertunjukan sangat berkaitan dengan kekhusuan (konsentrasi) pemain debus dalam dzikir dan doa yang dilafalkan serta tingkat capaian spiritualitas (batin). Dengan demikian, debus merupakan bagian dari ekspresi tingkat keimanan pada Tuhan dan merupakan perwujudan berkah yang diperoleh atas keterikatan dan kepasrahannya kepada Tuhan. Debus merupakan wujud penyatuan diri manusia dengan Tuhan (Facal, 2016).

Secara umum, debus merupakan praktik kesatuan antara hal yang bersifat fisik dan kemampuan mengeksplorasi daya batin yang melahirkan kesaktian, yaitu kekebalan tubuh atas berbagai macam senjata tajam, panas api, benda, atau hewan berbahaya lainnya. Hal fisik dan batin, meskipun bisa dibedakan, tapi tidak terpisahkan, karena keduanya saling terkait satu sama lain. Pelatihan gerak tubuh dalam pencak silat merupakan landasan yang dibutuhkan untuk menuju tahap selanjutnya, yaitu eksplorasi batin atau intuisi. Dalam diri manusia, diya-

kini terdapat dua kekuatan, yaitu tenaga kasar dan tenaga halus. Pelatihan fisik pada tahap awal melahirkan tenaga kasar, yaitu berupa kekuatan dan ketahanan otot, sedangkan pada tahap selanjutnya, pelatihan tubuh yang berkelanjutan akan membantu mencapai tenaga halus, yaitu kekuatan batin yang tersembunyi dalam jiwa manusia. Oleh karena itu, tubuh bukan penghalang untuk mencapai pengetahuan batin dan realisasi diri, tetapi justru menjadi kendaraan dan sumber untuk mencapai kekuatan keduanya. Debus merupakan dimensi metafisik pencak silat di mana para murid memulai pembelajaran dengan belajar atau latihan teknik pencak silat fisik. Jika sang guru merasa mereka telah siap, mereka akan diisi dan diajarkan teknik dan dzikir khusus yang terikat dengan debus (Wilson, 2004).

Pertunjukan debus pada awalnya dilaksanakan secara terbatas di lingkungan pengikut tarekat sebagai bentuk inisiasi dalam praktik tarekat untuk merasakan pengalaman batin mengingat Tuhan, untuk penyembuhan diri dari luka hati akibat dosa, dan permohonan keselamatan dari bencana. Oleh karena itu, di beberapa desa seperti Kadudodol, Pandeglang, pertunjukan debus diselenggarakan pada waktu upacara pernikahan atau hajatan khitanan sebagai ritual permohonan pada Tuhan agar acara bisa berlangsung dengan aman dan lancar, tidak terjadi halangan atau musibah, seperti hidangan membusuk dan tidak berkah atau nasi tidak masak dan tidak enak dimakan (Hudaeri, 2009). Namun, akibat modernisasi, debus mengalami sekularisasi, yaitu pemisahan pencak silat dari praktik debus dan desakralisasi keduanya. Pencak silat kini merupakan bagian dari olahraga yang sering dipertandingkan dalam beberapa perlombaan, sedangkan debus dimasukkan dalam bentuk seni yang ditampilkan sebagai hiburan semata yang dilaksanakan di berbagai tempat, seperti kantor pemerintah, perusahaan swasta, dan tempat hiburan, tanpa adanya dimensi spiritualitas (Nasution, 1998).

Rekonfigurasi debus akibat pengaruh modernisasi juga terjadi dalam pola hubungan guru dan murid. Dalam sejarah Banten, jawara bekerja atau belajar sendirian atau dalam kelompok kecil. Meskipun mereka memiliki jaringan informal di kalangan mereka, biasanya hal tersebut didasarkan atas keterikatan dan kesetiaan pada hubungan guru dan murid, bukan adanya struktur organisasi formal. Dalam tradisi masyarakat Jawa, menurut Lombard (1996) hubungan antara guru dan murid sangat penting karena menjadi dasar ikatan sosial dan politik. Pada saat menjalankan inisiasi, murid biasanya tinggal bersama guru. Ketika seorang guru menarik minat banyak orang untuk menjadi muridnya, ia biasanya mendirikan sebuah perguruan. Melawan perintah guru adalah pelanggaran tata krama yang serius dan memiliki dampak spiritual dan sosial yang serius. Pada tingkat spiritual, murid yang membangkang berisiko terkena kualat, mendapat

hukuman karma karena melanggar sumpah sendiri, sedangkan secara sosial, murid akan diusir dari *perguron* dan mendapat pengucilan sosial. Sementara itu, untuk mencukupi kehidupan selama proses belajar, guru dan para muridnya bekerja bersama-sama menggarap lahan pertanian dan memelihara ternak bukan dengan memungut iuran atau bayaran (Rohman, 2023).

Pada 1974, debus dimasukkan ke dalam organisasi yang difasilitasi oleh pemerintah dan berafiliasi ke Golkar, yaitu PPPSBBI. Pembentukan organisasi formal yang terstruktur dan birokratis merekonfigurasi debus yang terpisah dari pencak silat karena debus dipandang sebagai seni dan persilatan yang dimasukkan ke dalam kategori olahraga. Selain itu, yang paling kentara adalah mengikis hubungan emosional guru dan murid dan loyalitas tunggal kepada *perguron*. Dengan adanya organisasi formal, hubungan antarjawara lebih bersifat formal birokratis dan bersifat abstrak daripada pribadi dan emosional. Loyalitas pun tidak hanya kepada *perguron*, tetapi juga ke organisasi formal jawara yang banyak memberikan akses ke sumber ekonomi dan bantuan finansial karena didukung oleh pemerintah (Suhaedi, 2006).

Pemisahan pencak silat dari debus adalah tuntutan dari negara yang menjadikan pencak silat sebagai cabang olahraga. Ideologi Orde Baru yang menekankan pada modernisasi dan pembangunan memiliki kaitan yang erat dalam hal pengolahragaan pencak silat. Hal ini merupakan bagian proses memperadabkan pencak silat yang selama ini dipandang sebagai bagian dari tradisi jawara. Pencak silat merupakan keahlian fisik yang dibutuhkan bagi jawara untuk mempertahankan kariernya di dunia kekerasan. Oleh karena itu, dengan adanya perubahan ini, pencak silat mengalami banyak perubahan baik dari sisi tujuan maupun teknik keterampilan. Olahraga dikaitkan dengan upaya membentuk tubuh yang produktif, disiplin, dan loyal yang menyebabkan marjinalisasi aspek spiritual dan menghilangkan praktik-praktik yang bertujuan membangun kekuatan supranatural dari pencak silat. Latihan tubuh yang merupakan awal sebagai landasan untuk mencapai tahap selanjutnya dalam pencak silat tradisional, justru menjadi tujuan akhir dalam olahraga. Usaha untuk mencapai akumulasi berbagai kekuatan (fisik, rasa, dan batin) dalam pencak silat tradisional digantikan untuk menjaga kesehatan dan mencapai kesejahteraan yang sifatnya material. Teknik-teknik pencak silat distandarisasi dan nilai-nilai olahraga tentang *fair play* dihubungkan dengan etika kesatria yang ada dalam tradisi masyarakat. Tujuannya adalah untuk menanamkan sikap menerima kekalahan sebagai bukan aib yang harus disesali, tetapi dijadikan cambuk untuk memacu belajar dan berlatih lebih baik.

Ikatan Pencak Silat Indonesia (IPSI) yang didirikan pada 1948 tidak semata bertujuan untuk melestarikan budaya persilatan di Indonesia, tetapi juga sebagai

upaya pemerintah menata kelembagaan dan mengendalikan kelompok-kelompok kekerasan yang ada di Indonesia, seperti kelompok jago dan jawara. Dengan berdirinya IPSI, pencak silat dijadikan olahraga yang bisa dipertandingkan antar*perguron* dan mengubah sikap mental kekerasan yang sifatnya primordial, eksesif, dan ego-sentris menjadi produktif, disiplin, dan loyal kepada bangsa. Menurut Norbert Elias (1995), olahraga "membutuhkan upaya fisik tertentu dan dipertarungkan menurut aturan-aturan yang diketahui bersama, termasuk bila diperlukan aturan-aturan yang menentukan batas kekuatan fisik yang diizinkan". Ada kelembagaan pencak silat dan regulasi yang ditetapkan yang memberikan seperangkat mekanisme kontrol tentang bagaimana, di mana, dan sampai taraf apa kekerasan diperkenankan.

Dengan dijadikannya pencak silat sebagai olahraga, persaingan antarindividu atau kelompok yang dipandang sebagai sebagai sumber potensial konflik sosial bisa dialihkan ke gelanggang dengan aturan yang sudah ditetapkan dan dikontrol oleh yang berwenang. Sebagaimana kata Elias (1995), kemunculan sejarah olahraga sebagai institusi telah mengurangi dan membatasi tingkat kekerasan yang bisa diterima di masyarakat. Dengan demikian, olahraga merupakan aspek integral dari pembangunan suatu negara, karena olahraga berfungsi sebagai pengganti perang. Dalam kasus pencak silat, penataan ulang oleh pemerintah Orde Baru merupakan bagian dari 'proyek pemberadaban' yang mencoba untuk mengubah kekerasan eksesif dan tanpa aturan menjadi pertandingan dengan aturan sebagai penentu kemenangan. Pesan simbolik dari olahraga pencak silat ini adalah bahwa kekerasan yang dimediasi itu bisa diterima ketika dilakukan di dalam forum-forum yang direstui oleh negara dan diarahkan kepada tujuan yang disepakati oleh negara.

Kesimpulan

Keberagaman pandangan terhadap jawara menunjukkan bahwa praktik sosial mereka tidak hanya terbatas pada sekelompok atau subkultur tertentu. Ranah praktik jawara sangat beragam melampaui batasan sosial, politik, dan budaya, tidak hanya di Banten, tetapi juga Jakarta dan Jawa Barat. Memahaminya menjadi tidak memadai jika hanya dengan memotret pada era tertentu atau sekelompok tertentu saja. Keberadaan jawara telah ada sejak era kolonial dan tetap bertahan hingga saat ini. Mempelajari jawara merupakan bagian tidak terpisahkan dari perjalanan sejarah *urang* Banten. Memahaminya hanya sebagai kelompok persilatan tentulah tidak memadai. Praktik sosial jawara terkait dengan sejarah dan budaya *urang* Banten. Konsep agama, filosofi, dan moralitas yang ada di dalamnya merupakan inti dari wacana terkait dengan pembangunan identitas *urang*

Banten. Konsep itu tidak hanya ada di tingkat ide abstrak tetapi mewujud dalam sifat, bahasa tubuh, simbol, dan pengalaman hidup.

Secara tradisional, bentuk ideal *urang* Banten adalah sosok yang memiliki tubuh yang kuat dan terlatih, memiliki mentalitas yang baik, dan kedalaman spiritualitas. Sosok impian tersebut yang direpresentasikan dalam istilah tradisi Melayu atau Nusantara adalah pendekar atau kesatria, yang dalam tradisi Banten adalah jawara. Maka mengkaji jawara tidak hanya berkaitan dengan suatu sosok, namun juga tentang simbol dan usaha mewujudkan idealisme budaya. Idealisme tersebut berusaha ditanamakan, diajarkan, dan disebarkan melalui berbagai institusi sosial seperti pesantren, *perguron*, asrama, dan lainnya, sehingga idealisme itu diharapkan bisa tercermin pada cara pandang, perilaku, dan estetika yang ditampilkan oleh *urang* Banten. Dalam konteks ini, berdasarkan pandangan Tihami, jawara pada awalnya merupakan murid kyai sebab sebagian pesantren di Banten, selain mengajarkan tentang ilmu keislaman dan praktik keagamaan, juga keterampilan pencak silat dan magi. Tubuh tidak dianggap sebagai penghalang untuk mencapai kesadaran diri, tetapi justru menjadi konteks dan sumber daya untuk mencapai transformasi yang sempurna. Kombinasi antara semangat keagamaan dengan pelatihan fisik (pencak silat) di tempat yang khusus, terpisah dari kehidupan sehari-hari, merupakan suasana yang kondusif dalam membentuk sosok ideal secara sosial.

Namun demikian, kehidupan jawara tidak berada dalam ruang yang vakum. Mereka menghadapi berbagai tantangan kehidupan secara sosial, politik, dan ekonomi yang sering kali tidak ramah. Sebagai manusia, mereka juga memiliki ambisi akan kekayaan, kekuasaan, dan ketenaran. Sejak masa kolonial, sebagai individu yang memiliki tubuh yang terlatih, perilaku jawara sesungguhnya sudah beragam. Sebagian ada yang berjuang melawan pemerintah kolonal sebagai kekuatan asing yang telah merebut tanah airnya, seperti Mas Zakaria dan Ki Wasid, namun juga ada yang menjadi preman, pencuri, atau pembuat kriminalitas dalam masyarakat. Demikian pula pada masa awal pasca kemerdekaan, ketika struktur kekuasaan belum terkonsolidasi secara baik, tindakan jawara beragam, hal ini tercermin seperti pada peristiwa Laskar Gulkut.

Pada masa Orde Baru, jawara mengalami transformasi tentang identitasnya. Orde Baru yang memiliki perspektif modernisasi atau pembangunan berusaha 'menjinakkan' jawara dengan menjadikannya sebagai bagian dari struktur formal kekuasaannya, mengorganisasinya dalam suatu organisasi 'Satkar Jawara' sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari mesin kekuasaan Golkar, sehingga para elit jawara bisa memasuki sistem politik negara modern dan mendapatkan akses ke sumber ekonomi yang berasal dari kekuasaan politik. Ketika Orde Baru mengala-

mi kemerosotan politik, para elit jawara sudah memiliki kekuatan ekonomi dan jaringan politik yang terstruktur.

Transformasi tidak hanya terjadi pada jawara, juga pada debus. Akibat modernisasi, debus mengalami pemisahan dari pencak silat dan desakralisasi. Kini pencak silat dipandang sebagai bagian dari olahraga yang baik untuk membentuk kesehatan dan dipertandingkan dalam beberapa perlombaan, sedangkan debus dimasukkan dalam bentuk seni sebagai hiburan yang ditampilkan di berbagai tempat yang sudah tercerabut dari dimensi spiritualitas.

Berdasarkan hal-hal tersebut, pengkajian tentang sosok seperti jawara sebagai bagian dari *urang* Banten menjadi tidak memadai hanya dengan memotretnya dalam konteks sosial politik tertentu saja. Kajian tentang jawara juga perlu melihat proses sejarah pembentukannya di masa lalu sebagai fondasi ideal dan metode yang tepat dalam pembentukan individu. Hal ini sudah sepatutnya dilakukan dengan memindahkan perhatian dari bagaimana cara suatu budaya dipresentasikan ke arah mode pembentukannya.

Referensi

Ambary, H. M., & Michrob, H. (1995). Bandar Banten, penduduk dan golongan masyarakatnya: Kajian historis dan arkeologis serta prospek masyarakat Banten ke masa depan. Makalah disajikan pada Simposium Internasional Kedudukan dan Peranan Bandar Banten dalam Perdagangan Internasional, Gedung DPRD Serang.

Bourdieu, P. (1997). *Outline of theory of practice*. Cambridge University Press.

Bruinessen, M. van. (1995). *Kitab kuning, pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Ekadjati, E. S. (1995). *Kebudayaan Sunda: Suatu pendekatan sejarah*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Elias, N. (1978). *The civilizing process*. New York: Urizen Books.

Facal, G. (2016). *Keyakinan dan kekuatan: Seni bela diri silat Banten*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Irfani, F. (2011). *Jawara Banten: Sebuah kajian sosial, politik, dan budaya*. Jakarta: YPM Press.

Hudaeri, M. (2010). *Debus pada masyarakat Banten*. Serang: FUD Press.

Hudaeri, M. (2014). *Tasbih dan golok: Studi tentang kedudukan dan peran kiyai dan jawara*. Serang: Biro Humas Provinsi Banten.

Hobsbawm, E. (2000). *Bandit*. London: Abacus.

Humaeni, A. (2014). *Akulturasi Islam dan budaya lokal dalam magi Banten*. Jakarta: GP Press.

Karomah, A. (2004). Jawara dan budaya kekerasan pada masyarakat Banten. Tesis Magister, Universitas Indonesia.

Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Lombard, D. (1996). *Nusa Jawa: Silang budaya, kajian sejarah terpadu, bagian III*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Lubis, N. (2004). *Banten dalam lintasan sejarah: Pergumulan antara ulama dan jawara*. Jakarta: LP3ES.

Mansur, K., & Moenthadim, M. (2000). *Profil Haji Chasan Sochib beserta komentar 100 tokoh masyarakat seputar pendekar Banten*. Jakarta: Pustaka Antara Utama.

Masaaki, O., & Hamid, A. (2008). Jawara in power, 1999–2007. *Indonesia*, 86, 109–138.

Michrob, H., & Chudari, A. M. (1993). *Catatan masa lalu Banten*. Serang: Saudara.

Nasution, I. P. (1998). Fungsi debus dalam sistem budaya masyarakat Banten. Laporan Penelitian, Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.

Nordholt, S. (1991). The jago in the shadow: Crime and "order" in the colonial state in Java. *RIMA*, 25(1).

Notosoejitno. (1997). *Khazanah pencak silat*. Jakarta: Sagung Seto.

Onghokham. (1994). The jago in colonial Java: Ambivalent champion of the people. Dalam A. Turton & S. Tanabe (Ed.), *History and peasant consciousness in Southeast Asia*. Osaka: National Museum of Ethnology.

Pribadi, Y. (2013). Another side of Islam in Banten: The socio-political roles of jawara during the New Order era (1966–1998). *Journal of Indonesian Islam*, 7(2), 314–336.

Soedjatmoko. (1983). *Etika pembebasan: Pilihan karangan tentang agama, kebudayaan, sejarah, dan ilmu pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.

Rohman. (2023). Negotiating Islam: A study on the debus fatwa of the Indonesian Council of Ulama in Banten. *Islamic Studies Review*, 2(1).

Subarkah, A. (1995). Peranan dan fungsi pertunjukan debus pada masyarakat Banten. Laporan Penelitian, Universitas Indonesia.

Suhaedi, H. S. (2006). Jawara Banten: Kajian sosial-historis tentang mobilitas sosial jawara. Tesis Magister, Universitas Indonesia.

Suharto. (2001). Banten masa revolusi 1945–1949: Proses integrasi dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia. Disertasi, Program Pascasarjana Fakultas Sastra, Universitas Indonesia.

Sunarta. (1997). Integrasi dan konflik: Kedudukan politik ulama-jawara dalam budaya politik lokal (Studi kasus kepemimpinan informal pedesaan di Banten Selatan). Disertasi, Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran.

Tihami, M. A. (1992). Kiyai dan jawara di Banten. Tesis Magister, Program Pascasarjana Fakultas Sastra, Program Studi Antropologi, Universitas Indonesia.

Tihami, M. A. (2015). Kiyai dan jawara Banten: Keislaman, kepemimpinan, dan magic. *Refleksi*, 14(1), April.

Van Till, M. (1995). In search of Si Pitung: The history of an Indonesian legend. *Bijdragen KITLV*, 152(III), 462–481.

Williams, M. C. (1990). *Communism, religion, and revolt in Banten*. Monographs in International Studies, Southeast Asia Series, No. 86, Ohio University.

Wilson, I. D. (2004). *The politics of inner power: The practice of pencak silat in West Java*. Murdoch University.

Wilson, I. D. (2015). *The politics of protection rackets in post-New Order Indonesia: Coercive capital, authority, and street politics*. Routledge.

Woodward, M. R. (1999). *Islam Jawa: Kesalehan normatif versus kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.

Urang Banten dan Tasawuf: Islamisasi, Pengetahuan, dan Gerakan Massa

Ade Fakih Kurniawan

Pendahuluan

Tasawuf, terutama dalam bentuk tarekat, memiliki peran penting di Kesultanan Banten, baik dalam pembentukan awal kekuasaan maupun dalam tata kelola sosial keagamaan, penyebaran literatur, dan pergeseran tradisi masyarakat. Sebenarnya, peran besar tasawuf tersebut bukan hanya terjadi di Kesultanan Banten, tetapi juga terjadi di belahan wilayah lain di Nusantara. Sebagaimana dicatat oleh Johns dan Azra, sejak keruntuhan Baghdad oleh Mongol, Islam di Asia Tenggara justru mendapatkan momentum untuk perkembangan yang lebih masif, terutama dalam pembentukan kekuasaan-kekuasaan kecil di beberapa wilayah (Azra, 2004; Johns, 1995). Dalam proses islamisasi awal di Asia Tenggara inilah, keduanya mencatat bahwa tasawuf memiliki peran yang sangat signifikan.

Tulisan Johns di atas sejatinya merupakan ajakan untuk merefleksikan kembali dan meninjau ulang pembacaan sarjana terhadap proses yang disebut 'islamisasi' Nusantara awal. Ajakan ini menurutnya perlu dilakukan karena hingga 1960-an para sarjana melihat Islam di Nusantara selalu dalam konteks 'sinkretisme' dan konflik antara Islam dan adat. Salah satu penyebabnya adalah adanya cara pandang dikotomi ruang, antara 'Islam Pusat' (*the heartland of Islam*) dan 'Islam Pinggiran' (*the periphery*) di mana Asia Tenggara—karena jaraknya yang jauh dengan Makkah—selalu dianggap sebagai Islam Pinggiran yang 'kurang Islami' (Johns, 1995: 172).

Dalam *Sejarah Indonesia Modern,* Ricklefs mengawali tulisannya dengan per-

nyataan bahwa penyebaran Islam merupakan salah satu proses terpenting dalam sejarah Indonesia, meski juga yang paling kabur (Ricklefs, 2001: 3). Pernyataan Ricklefs tak berlebihan karena komunitas baru ini selain memiliki kekuatan politik dan sosial, juga mempunyai peran yang cukup besar dalam pergerakan kebudayaan dengan memberikan warna berbeda pada tradisi dan budaya Indonesia. Dalam proses selanjutnya, di banyak wilayah Indonesia, masuknya Islam tampaknya menjadi penentu utama terbentuknya kebudayaan baru. Budaya, tradisi, dan pandangan hidup masyarakat Nusantara yang baru muncul berjalan seiring dengan meresapnya nilai-nilai Islam.

Daya resap nilai-nilai Islam secara masif di Nusantara tidak lepas dari proses pembentukan kekuasaan dan sifat adaptif Islam yang bercorak tasawuf. Meski belakangan muncul polemik tentang budaya masyarakat Indonesia yang 'islami' dan 'non-islami' (Hilmy, 1999; Johns, 1995; Sutiyono, 2010), tetapi peran tasawuf diakui cukup efektif dalam proses islamisasi awal dan menggeser tradisi pra Islam (van Bruinessen, 2000; Laffan, 2011; Madjid, 2019; Millie, 2009), tak terkecuali di Banten. Dalam lingkup yang lebih luas, Nurcholish Madjid mengakui peran krusial kaum Sufi saat terjadi penurunan politik dan kekuatan militer di dunia Islam. Mereka memegang peran penting dalam mempertahankan keberlangsungan—bahkan semangat—Islam, yang kemudian tersebar ke wilayah lain tanpa memerlukan tindakan militer. Misalnya, di wilayah Afrika barat dan India, banyak yang beralih ke agama Islam berkat pengaruh ajaran Sufi. Di India, yang dikenal dengan tradisi Hindu, misalnya, banyak yang menemukan kesamaan antara konsep-konsep Hindu, seperti ajaran *advaita* (ketidakduaan/*non-duality*), dengan konsep-konsep Sufi seperti *wahdat al-wujud* (kesatuan eksistensi). Ini menunjukkan bahwa ajaran Sufi tidak hanya memperkaya pemahaman spiritual, tetapi juga memainkan peran dalam memperluas jangkauan agama Islam melalui apropriasi budaya tanpa perlunya intervensi militer (Madjid, 2019: 121). Hal yang sama kemudian juga terjadi di Nusantara, terutama Jawa, di mana beberapa ajaran keagamaan lokal pada saat itu memiliki kesamaan sehingga proses islamisasi dapat diterima dengan paduan akulturasinya (Geertz, 1960; Woodward, 1989).

Jauh sebelum menjadi sebuah provinsi, Banten merupakan salah satu kerajaan yang berpengaruh di Jawa bahkan di Nusantara. Membahas Kesultanan Banten berarti membicarakan islamisasi awal di Banten. Fase sejarah islamisasi di Banten membuktikan adanya proses akulturasi yang kemudian juga membentuk identitas *urang* Banten-Muslim. Berdasarkan pandangan sarjana luar, Kesultanan Banten dikenal sebagai daerah yang penduduknya memegang teguh doktrin dan praktik beragama (Islam) (van Bruinessen, 1999: 153). Meski demikian, proses

islamisasi di Banten atau Nusantara pada umumnya masih banyak menimbulkan spekulasi dan perdebatan di kalangan para sarjana (Alatas, 1985; Drewes, 1968). Namun, yang jelas proses islamisasi tidak terjadi secara tunggal. Aliansi perdagangan dan politik antara pedagang dan kesultanan memainkan peran penting (Johns, 1955). Bahkan, beberapa catatan sejarah menyebutkan bahwa Islam juga disebarkan melalui peperangan (Hurgronje, 1973: 13).

Sejak kehadirannya di Nusantara, Islam telah meletakkan fondasi yang kokoh bagi proses komunikasi dan interaksi sosial-budaya antarberbagai masyarakat di wilayah yang tersebar di berbagai pulau. Islamisasi, yang berjalan seiring dengan semakin meningkatnya jaringan perdagangan Asia, menjadikan masyarakat Nusantara saling terhubung tidak hanya melalui transaksi ekonomi dan diplomasi politik, tetapi yang terpenting juga keterhubungan dalam satu agama: Islam. Hal ini terlihat dari jejak para ulama dalam proses islamisasi di mana mereka mempunyai andil dalam mengislamkan wilayah lain; aliansi politik yang ada di antara kerajaan-kerajaan dengan adanya konversi raja atau penguasa wilayah ke dalam agama Islam; serta hubungan guru-murid yang menjadikan islamisasi menjangkau wilayah geografis yang lebih luas. Pada titik ini, Islam muncul sebagai kekuatan pengikat bagi beragam kelompok masyarakat di luar perbedaan identitas primordial-lokal.

Dalam kaitan ini, perkembangan Islam di Indonesia melahirkan apa yang disebut oleh Taufik Abdullah sebagai 'jaringan memori kolektif' (Abdullah, 2015: 84). Proses perpindahan agama telah mempererat jaringan hubungan antardaerah di Nusantara dan meletakkan landasan kokoh bagi berfungsinya Islam sebagai penyangga keberagaman masyarakat yang mendiami wilayah yang kemudian menyatu menjadi Indonesia. Pada saat yang sama, Islam di Indonesia juga mempunyai ciri khas tersendiri, berbeda dengan peradaban Islam di wilayah lain di dunia, seperti Arab, Turki, Persia, Afrika, anak benua India, Cina, Eropa, dan Amerika. Perbedaan tersebut mencakup seluruh aspek kehidupan mereka, mulai dari spiritual, intelektual, hingga budaya material (Azra, 2012: 1–2).

Argumen Azra mengenai distingsi identitas Islam kewilayahan tersebut secara implisit menunjukkan perbedaan pola islamisasi yang terjadi di wilayah-wilayah tersebut. Kata 'islamisasi' secara antropologis menunjukkan gambaran proses amalgamasi antara Islam dan budaya yang beragam. Oleh karena itu, ajakan Johns untuk refleksi dan rekonsiderasi tasawuf di Asia Tenggara menjadi menarik untuk dilakukan. Untuk itu, bab ini menyambut ajakan Johns tetapi dengan lingkup yang lebih spesifik, yaitu Banten dan *urang* Banten dalam kaitannya dengan tasawuf dalam proses islamisasi dan pembentukan identitas. Selain itu, berbeda dengan Berg, van Leur, dan Vlekke yang mengatakan bahwa konversi

agama masyarakat Nusantara (islamisasi) lebih banyak dipengaruhi oleh motif ekonomi dan non-religious (van Leur, 1967: 113–114; Vlekke, 2008: 92–93), argumen yang dibangun dalam bab ini menunjukkan peran tasawuf menjadi salah satu eksponen penting dalam islamisasi, pembentukan kekuasaan, dan identitas Muslim.

Meski bab ini bukan usaha pertama untuk argumen seperti itu karena beberapa karya seperti Azra (2004), Hilmy (1999), Laffan (2011), Ricklefs (2006), dan Seino (1988) telah lebih awal menunjukkan peran penting tasawuf dalam proses islamisasi secara luas di Asia Tenggara dan Nusantara, tetapi bab ini akan lebih menyoroti secara spesifik pada konteks lokal Banten. Untuk itu, aksentuasi utama dalam bab ini adalah mengelaborasi peran tasawuf—terutama melalui *tarekat*—dalam sekuen islamisasi di Banten yang kemudian memberikan dampak signifikan pada pembentukan identitas *urang* Banten. Dalam konteks hubungan tasawuf dan pembentukan identitas *urang* Banten, saya berpendapat bahwa setidaknya ada tiga faktor utama yang memainkan peran penting, yaitu proses islamisasi, transmisi pengetahuan, dan gerakan massa.

Islamisasi Banten: Penataan Politik, Ekonomi, dan Spiritual

Berdirinya kerajaan Islam, yang biasa disebut 'kesultanan', merupakan periode islamisasi yang signifikan di Nusantara. Pada fase islamisasi awal, terbentuknya kerajaan menandai dimulainya integrasi nilai-nilai Islam secara lebih intensif ke dalam sistem sosial dan politik, yang pada gilirannya menjadikan kerajaan sebagai instrumen implementasi ajaran Islam. Sebelumnya, penyebaran Islam lebih terbatas pada komunitas kecil di pusat-pusat perdagangan di beberapa wilayah Nusantara, tetapi berdirinya kerajaan-kerajaan Islam menjadikan Islam semakin luas dan mengambil tempat sebagai kekuatan politik dan budaya.

Hancurnya jaringan perdagangan Malaka membuat wilayah pesisir Jawa semakin terlibat dalam perdagangan internasional secara luas pada abad ke-16. Para pedagang Muslim, yang menjadi elit sosial terkemuka, memiliki kontribusi penting terhadap transformasi pusat perdagangan menjadi sebuah kerajaan. Umat Islam menjadi elit baru yang meningkatkan akumulasi ekonominya menjadi kekuatan politik (Graaf dan Pigeaud, 1985: 26–27). Prinsip egalitarianisme dalam Islam, berbeda dengan sistem kasta dalam agama Hindu, membangun solidaritas sosial yang kuat di antara para pedagang dan membuka jalan integrasi antara mereka dan komunitas lokal (Wertheim, 1959: 195–196). Oleh karena itu, komunitas Muslim berkembang pesat di wilayah pesisir, dan kekuatan politik—serta ekonomi—ada dalam genggaman mereka, sementara kerajaan Ma-

japahit Hindu-Buddha di pedalaman Jawa runtuh.

Salah satu kerajaan Islam yang berdiri pada masa itu dan mempunyai peranan penting adalah Kesultanan Banten di Jawa bagian barat. Berdirinya kerajaan ini memiliki kaitan erat dengan Sunan Gunung Jati (w. *c.* 1570 M),[1] seorang pendakwah terkemuka dan dipercaya sebagai salah satu dari sembilan wali (*Wali Sanga*) di Jawa.[2] Ia memulai karirnya sebagai penasehat politik Sultan Trenggono dari Kesultanan Demak. Ia juga disebut-sebut sebagai aktor utama di balik ekspansi militer Demak untuk mengambil alih Banten dari raja Pajajaran. Tak lama kemudian, sekitar 1552, ia pindah ke Cirebon untuk memperluas kekuasaan politik Islam di pantai utara Jawa. Di sana, ia memerintah Cirebon sebagai kerajaan Islamnya sendiri dan menjadikannya sebagai pusat penyebaran Islam ke berbagai wilayah di Jawa bagian barat (Graaf dan Pigeaud, 1985: 138–150; Ricklefs, 1998: 56–57).

Banten sudah lama dikenal mempunyai hubungan dengan luar negeri, antara lain dengan Tiongkok dan India. Ada sejumlah benda arkeologi yang ditemukan di kawasan ini, seperti keramik Tiongkok, patung, dan prasasti. Bahkan dikatakan bahwa orang Yunani pun sudah mengenal Banten yang banyak menghasilkan perak (Rahardjo, 2011: 31–32). Sebagai pusat perdagangan di pantai utara Jawa bagian barat, Banten diperkirakan muncul pada masa Kerajaan Sunda. Dalam buku kisah perjalanan Cheng Ho karangan Ma Huan terbitan pada 1416, yaitu *Ying -Yai-Sheng-Lan* (Catatan Umum Pantai Samudera), disebutkan bahwa Banten disebut dengan nama *Shun - t'a* (Sunda). Begitu pula dalam berbagai sumber Tionghoa yang disusun oleh Groeneveldt, salah satu daerah di Nusantara yang mereka kenal pada masa Dinasti Ming adalah *Sun-la*, yang dianggap sebagai pengucapan bahasa Tionghoa untuk kata 'Sunda' (Rahardjo, 2011: 32).

Sumber lain, seperti catatan Tome Pires (1512-1515), menyebut Banten dengan sebutan 'Bantam' sebagai salah satu pelabuhan penting Kerajaan Sunda, selain 'Pomdam' (Pontang), 'Cheguide' (Cigede), 'Tamgaram' (Tangerang), 'Cal-

1 Untuk tahun wafat Sunan Gunung Jati ini tidak ada sarjana yang dapat memastikannya. Ricklefs dan Seino memberikan catatan kisaran 1570, sedangkan Atsushi memberikan kisaran 1556 dengan tanda tanya. Lihat Ota (2006), Ricklefs (2001: 42), dan Seino (1988: 57).

2 Wali Sanga mempunyai arti penting dalam kebudayaan Jawa sebagai ulama atau wali yang berperan dalam proses islamisasi masyarakat Jawa. Jumlah sembilan wali ini kemungkinan besar ada kaitannya dengan kepercayaan kosmologis Hindu-Jawa bahwa sembilan adalah angka penting yang mengacu pada sembilan tempat atau sembilan dewa pelindung yang mengendalikan arah mata angin dalam sistem kosmologi lama. Lihat Drewes (1971: 297).

apa' (Sunda Kelapa), dan 'Chemano' (Cimanuk). Seperti yang diungkapkan oleh Tome Pires dalam bukunya *Suma Oriental*:

> *"The kingdom of Sunda has its ports. The first is the port of Bantam. Junks anchor in this port. It is (a) trading (port). There is a good city on the river. The city has a captain, a very important person. This port trades with the Maldives islands and with the islands of Sumatra on the Panchur side. This port is almost the most important of all; a river empties there by the sea. It has a great deal of rice and foodstuffs and pepper"* (Pires & Rodrigues, 1944: 170).

Beberapa sumber sejarah islamisasi di Banten dapat ditemukan pada dua sumber, yaitu kronik lokal dan dokumen asing. *Babad Tanah Jawi*, *Sajarah Banten*, *Carita Parahyangan, Pustaka Rajyarajya i Bhumi Nusantara,* dan *Babad Cirebon* adalah beberapa karya kronik lokal yang memberikan informasi berharga tentang masuknya Islam dan proses islamisasi di Jawa, meskipun Snouck Hurgronje pernah mengatakan bahwa tidak ada yang dapat diandalkan dari sumber-sumber tersebut dalam upaya menjelaskan islamisasi di Jawa. Dalam pandangan Snouck, karya-karya tersebut dianggap 'kekanak-kanakan dan tanpa kronologi'. Ketidakpercayaan Snouck terhadap cerita islamisasi Jawa yang ditulis oleh orang Jawa tersebut didasarkan pada kesalahpahaman terhadap kondisi yang dihadapi para pengarang Jawa itu sendiri, yang menurut Djajadiningrat, murid Snouck, tidak ada dalam kronik-kronik tersebut pengetahuan tentang sejarah awal mereka sendiri (Berg, 1955: 116).

Namun, teori Berg dalam artikelnya tentang islamisasi di Jawa memberikan gambaran yang menarik. Ia mengakui bahwa teori Islam masuk ke Jawa adalah sebuah bentuk pemanfaatan hubungan perdagangan antara Jawa dan Malaka. Ia, berdasarkan teori van Leur, menolak anggapan bahwa pedagang Muslim memainkan peran sosial penting dalam memperkenalkan Islam kepada penduduk Jawa. Terkait hal tersebut, ia juga menolak anggapan yang menyebut alasan masyarakat Jawa memeluk Islam hanya untuk menjadikannya bagian dari elite ekonomi (Berg, 1955: 113). Sebagaimana dikemukakan oleh van Leur, para pedagang yang terlibat dalam hubungan dagang internasional Asia Tenggara sebelum 1800 bukanlah orang-orang yang secara khusus bermaksud menyebarkan peradaban baru di Jawa (van Leur, 1967: 113–114).

Belakangan, Vlekke juga mempunyai argumen yang sama. Ia mengatakan kita harus menghilangkan gagasan bahwa agama baru (Islam) dibawa ke Asia Tenggara melalui kegiatan misionaris. Kata 'dakwah' sendiri, bagi Vlekke, menyesatkan. Pasalnya, hingga dekade terakhir masa kesultanan Islam, ajaran Nabi Muhammad belum pernah disebarluaskan melalui kegiatan islamisasi umat secara ter-

organisasi. Para pengikutnya tidak mendirikan organisasi keagamaan dan tidak mengakui golongan imam tertentu. Agama dan negara adalah satu. Ekspansi pemerintahan Islam atas orang-orang yang bukan Muslim seringkali menyebabkan mereka menjadi Muslim, dan kehadiran orang-orang Muslim dalam posisi yang berpengaruh di lingkungan non-Muslim kemungkinan akan mendorong sebagian pelayan dan tetangga mereka untuk mencontoh mereka. Dalam beberapa kasus perpidahan agama disebabkan oleh keyakinan, namun dalam beberapa kasus lain disebabkan oleh motif-motif lain yang tersembunyi dan non-religious (Vlekke, 2008: 92–93). Berg, meskipun ia sadar akan perbedaan antara Hinduisme dan Islam, menerima teori ini dan dapat diterapkan pada situasi kedua agama tersebut di Jawa.

Pada pertengahan abad ke-16, Banten tidak hanya menjadi pelabuhan perdagangan, namun juga telah berkembang menjadi pusat kekuasaan (kerajaan). Kesultanan Banten didirikan oleh dua unsur utama: kekuatan politik dan ekonomi. Kekuatan politik dirintis oleh tiga kekuatan utama, yaitu Demak, Cirebon, dan Banten sendiri dengan Sunan Gunung Jati, Fatahillah, dan Maulana Hasanuddin sebagai pionirnya. Pelopornya diawali dengan penyebaran agama Islam, kemudian terbentuknya kelompok masyarakat Islam, penguasaan wilayah secara militer (1526), dan terakhir penguasaan politik wilayah tersebut hingga terbentuknya pemerintahan yang berdaulat dengan nama Kesultanan Banten. Kekuatan kedua yang memungkinkan berdirinya Kesultanan Banten adalah para pedagang Muslim, baik pedagang lokal, maupun pedagang dari daerah lain. Hal ini didukung oleh keberadaan komunitas Muslim yang menetap di pesisir utara Banten sejak awal abad ke-15.

Suksesi kekuasaan pertama di Banten terjadi sekitar 1552. Hal ini diawali dengan terbunuhnya Sultan Trenggana (Sultan Demak ke-3) dalam penyerangan Demak ke Panarukan pada 1546. Peristiwa ini berdampak pada melemahnya penguasaan Demak atas Banten. Peristiwa lain yang membawa suksesi di Banten adalah wafatnya Pangeran Pasarean pada 1552. Ia merupakan putra Sunan Gunung Jati dan wakilnya untuk memegang takhta Cirebon. Pada saat yang sama, ketika Sunan Gunung Jati kembali ke Cirebon, ia mengangkat Hasanuddin—putra hasil pernikahannya dengan Nyai Kawunganten, putri Pajajaran—untuk memegang Kesultanan Banten. Meskipun Sunan Gunung Jati dapat dianggap sebagai pendiri Kerajaan Banten, tetapi Pangeran Hasanuddin adalah orang pertama yang melepaskan Banten dari Demak dan merumuskan kekuasaan dan kedaulatan monarki Banten. Sementara itu, pada masa Sunan Gunung Jati (1525-1552), Banten merupakan vasal dari Kesultanan Demak.

Dalam membangun Kesultanan Banten, Hasanuddin menekankan pada bi-

dang spiritual dan material. Bidang spiritual ditempuh dengan penyebaran agama Islam secara intensif yang dilakukannya hingga 1552. Sementara itu, bidang material dilakukan dengan memelihara dan mengembangkan kegiatan perniagaan dan pertanian yang telah ada serta mempertahankan kedudukan dan peranan Banten sebagai kota pelabuhan. Hal ini dimungkinkan oleh karena Banten telah menjadi pelabuhan tempat persinggahan saudagar-saudagar yang sedang menempuh perjalanan niaga.

Kesultanan dan Tarekat

Di Nusantara, nama 'kesultanan' mengacu pada kerajaan Islam yang diperintah oleh seorang sultan. Di Jawa, istilah 'ratu' mengacu pada seorang raja dan istananya disebut 'keraton' atau 'kediaman seorang ratu'. Keraton Surosowan mengacu pada awal kerajaan Islam Banten yang berlangsung dari Maulana Hasanuddin hingga Maulana Muhammad. Banten mulai diidentikkan sebagai 'kesultanan' sejak Sultan Abu al-Mafakhir. Ia adalah raja Banten keempat dan orang pertama yang menerima gelar 'sultan' dari Syarif Makkah yang dengan demikian melegitimasi identitas Islam penguasa tersebut (Michrob dan Chudari, 1993: 125).

Perolehan gelar 'sultan' dari penguasa Makkah tidak lepas dari hubungan internasional Banten dengan daerah lain. Salah satu instrumen Kesultanan Banten untuk memperkuat kekuasaan dan hubungan dagangnya adalah 'Islam'. Terlebih lagi, Islam bukan sekadar agama, melainkan sebuah ideologi yang mempersatukan pemeluknya dari seluruh wilayah di dunia, terlebih pada kekuatan koneksi pengikut tarekat dalam hubungan guru-murid. Sunan Gunung Jati adalah seorang ulama yang pernah belajar di Haramain, Yaman, dan di negara-negara Islam lainnya sebelum berangkat ke Banten. Ia memanfaatkan relasinya ketika belajar di tempat tersebut untuk membangun sistem kerjasama yang luas (Laffan, 2011: 8–12), seperti di Kesultanan Aceh di mana koneksi internasional telah dibangun sejak Hamzah Fansuri, Al-Raniri, dan Al-Sinkili yang memanfaatkan hubungan guru-murid dan koneksi tarekat sebagai katalisator kerjasama internasional dalam bidang agama, politik, dan komersial.

Koneksi pengikut tarekat memiliki kekuatannya sendiri. Tarekat dianggap mampu memberikan komuni yang erat secara horizontal dan vertikal. Secara horizontal tarekat mampu mengikat hubungan kerjasama dengan negara lain yang penguasanya menaruh perhatian besar terhadap tarekat sekaligus mengikat kesetiaan pengikut tarekat pada kekuasaan. Sementara itu, secara vertikal, tarekat adalah hubungan langsung antara Sultan—yang juga anggota tarekat—dengan Tuhan. Hubungan vertikal ini juga menjadi semacam legitimasi 'langit' yang

menjadikannya sebagai wakil Tuhan di muka bumi, khususnya di wilayah yang dikuasainya.

Terlepas dari benar atau tidaknya, nama 'Banten' biasanya dikaitkan dengan militansi (van Bruinessen, 1995: 166) dan magi Islam (Tihami, 1992). Memang hal tersebut tidaklah berlebihan jika kita menelusuri sejarah perkembangan Islam di daerah ini. Setidaknya hal ini terjadi karena adanya peran tiga lembaga yang saling mempengaruhi, yaitu *kesultanan-tarekat-pesantren* dengan tokoh utamanya masing-masing. Kaum Sufi melalui jaringan tarekat merupakan tokoh yang sangat berpengaruh dalam proses islamisasi di Nusantara, termasuk Banten (van Bruinessen, 1994: 4; Jones, 1961: 23). Tarekat, sebagai sebuah persaudaraan Sufi, dulu—dan sekarang—merupakan sebuah komunitas Muslim yang memiliki kemampuan untuk melakukan adaptasi secara baik dengan komunitas dan budaya lain. Sifat tarekat yang mudah beradaptasi dengan budaya dan tradisi lokal menjadikannya sebagai instrumen penyebaran Islam yang sangat efektif di Nusantara (Howell, 2016: 702–703; Johns, 1995: 169–183; Rahman, 1979: 150–166).

Melalui tarekat, masyarakat Nusantara menerima Islam dengan mudah dan bertahap tanpa kehilangan jati diri mereka sepenuhnya. Islam melalui tarekat telah—dan masih—memberikan nilai-nilai moral baru ke dalam identitas dan budaya mereka sendiri. Faktanya, hampir di seluruh wilayah di Indonesia, serta negara-negara lain di Afrika dan Asia Tengah, kaum Sufi merupakan tokoh sentral dalam proses islamisasi yang mengajarkan nilai-nilai dasar Islam seperti cinta, kesederhanaan, dan keimanan kepada Tuhan tanpa melalui cara yang rumit (Arnold, 1896). Selain itu, dalam proses islamisasi, mereka melakukan dakwah dengan memanfaatkan budaya dan bahasa daerah daripada bahasa Arab agar lebih mudah diterima (Johns, 1955: 70–77).

Titik temu antara tarekat dan *urang* Banten terletak pada awal proses islamisasi. Bahkan bisa dikatakan hampir seluruh raja atau Sultan Banten adalah anggota dan khalifah tarekat tertentu. *Sadjarah Banten* misalnya, menyebut penguasa Islam Banten pertama, Hasanuddin, sebagai anggota tarekat. Ia sempat mengucapkan baiat Tarekat Naqshabandiyya kepada ayahnya, Sunan Gunung Jati, di Makkah sebelum membangun kekuasaan politiknya di Banten.[3] Hal itu

3 Diceritakan bahwa Hasanuddin mengunjungi beberapa daerah di Banten selama beberapa tahun untuk berdakwah sebelum ia menjadi penguasa Kesultanan Banten. Ia juga mengunjungi beberapa tempat keramat seperti Gunung Pulosari, Gunung Karang, Gunung Lor, dan Pulau Panaitan di wilayah Banten selatan. Saya menganggap Hasanuddin mengunjungi tempat-tempat keramat di Banten ini sebagai upaya mencari hubungan spiritual dan budaya, bahkan berperan penting dalam pengenalan pribadi dan spiritualnya ke dalam jantung peradaban Banten sehingga islamisasi dan

menunjukkan kepedulian khusus Hasanudin terhadap spiritualitas dan sistem organisasi sebagai bekalnya menjadi raja. Perlu diketahui, Sunan Gunung Jati sendiri—yang juga merupakan murid Hamzah Fansuri semasa menuntut ilmu di Makkah (Laffan, 2011: 11)—disebut-sebut sebagai *mursyid* beberapa *tarekat*, seperti Naqshabandiyya, Shattariyya, dan Shadhiliyya (Facal, 2014: 95). Dalam perkembangannya, tradisi inisiasi tarekat penguasa Banten terus diikuti oleh penerus berikutnya.

Sadjarah Banten mencatat bahwa Sultan 'Abd al-Qadir (memerintah 1626-1651)[4] mengirimkan misi ke Makkah pada 1630-an untuk mendapatkan gelar 'sultan' dari penguasa Makkah (Laffan, 2011: 17). Nampaknya ia lebih terinspirasi oleh kepentingan politik dibandingkan kepentingan agama, padahal misi delegasinya berkaitan dengan isu agama. Setelah singgah di Maladewa, Koromandel, Surat, dan Mocha, delegasi raja berangkat ke Jeddah dan mengunjungi Sharif Zayd (memerintah 1631-1666) untuk meminta penjelasan tentang tiga risalah persoalan agama (Djajadiningrat, 1983). Ketiga risalah ini telah diidentifikasi sebagai teks Sufi tentang masalah eskatologi. Salah satunya adalah kompilasi karya Hamzah Fansuri dan satu lagi kemungkinan bantahan Al-Raniri terhadap pemikiran Hamzah Fansuri. Penelitian terbaru mengemukakan kemungkinan polemik agama antara Kamal al-Din dan Al-Raniri di Aceh menjadi pemicu misi Sultan Banten ke Makkah.

Namun *Sadjarah Banten* menegaskan bahwa polemik agama di Aceh juga menjadi perhatian di Jawa Barat. *Urang* Banten tetap berhubungan dengan Al-Raniri setelah ia kembali ke Gujarat. Delegasi Banten awalnya berencana melanjutkan misinya ke Konstantinopel, namun dibatalkan karena pimpinan delegasinya meninggal dalam perjalanan. Sharif Zayd (penguasa Makkah dan perwakilan Kesultanan Utsmaniyah) menghadiahi delegasi tersebut dengan batu Tumpuan Kaki Nabi Muhammad, penutup Ka'bah, dan lempengan bendera yang konon milik Nabi Ibrahim. Namun, misi tersebut tidak berhasil karena Sharif Zayd tidak dapat mengirimkan ulama untuk ikut bersama mereka ke Kes-

pergantian kekuasaan dapat berjalan dengan lancar dan bersahabat. Strategi tersebut pada akhirnya membuka jalan bagi Hasanuddin untuk mengislamkan 800 orang pendeta di Gunung Pulosari yang saat itu telah menjadi pusat spiritual di Banten dan ia berhasil membawa watu gigilang—sebuah batu besar dan pipih sebagai simbol kekuatan spiritual dan politiknya—di mana Bathara Guru Jampang sendiri pernah duduk untuk melakukan cara pertapaannya. Lihat van Bruinessen (1992: 43) dan Djajadiningrat (1983: 34–36).

4 Dalam catatan Atsushi, Sultan Abu al-Mafakhir ini memerintah pada 1596-1651 dan mendapatkan gelar 'sultan' pada Desember 1638 (Atsushi, 2006: 175).

ultanan Banten seperti yang diminta. Syekh Ibnu 'Allan (w. 1647), seorang ulama yang direkomendasikan, juga belum siap meninggalkan Makkah (van Bruinessen, 1995: 167–168; Djajadiningrat, 1983). Meski begitu, delegasi tersebut kembali ke Banten dengan perasaan puas dan disambut gembira pada 1638.

Selain itu, *Sadjarah Banten* menyiratkan bahwa penguasa Makkah memberikan hak kepada Sultan Banten untuk menganugerahkan gelar 'sultan' kepada penguasa Mataram dan Makassar, tetapi para penguasa tersebut lebih memilih mengirimkan utusannya sendiri ke Makkah; suatu tindakan yang tampaknya lazim di Makkah pada abad ke-17. Masyarakat Makkah rupanya sadar betul akan potensi sumbangan yang bisa diperoleh dari kerajaan-kerajaan di Nusantara, karena pada 1683 mereka mengirimkan utusan kepada penguasa Kesultanan Aceh, Ratu Zakiyyat al-Din (memerintah 1678-1688) (Laffan, 2011: 19). Selain itu, Banten juga menjalin hubungan baik dengan Haramain (Makkah dan Madinah) dan Kesultanan Banten menjadi pusat penting kajian Islam di Jawa bahkan di Nusantara yang banyak dikunjungi oleh orang-orang yang ingin belajar, maupun oleh para Sufi (Azra, 2004: 95).

Tarekat, Politik, dan Pengetahuan

Pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa (berkuasa 1651-1682), Kesultanan Banten sedang berada pada masa kejayaannya. Kehadiran Syekh Yusuf al-Makassari saat itu telah memberikan banyak pengaruh, terutama dalam bidang politik dan agama. Van Bruinessen menyebutnya sebagai salah satu dari dua ulama besar di Banten, selain Syekh Abdullah bin Abd al-Qahhar al-Bantani. Keduanya merupakan ulama paling berpengaruh dan terkemuka di Kesultanan Banten dari periode yang berbeda (van Bruinessen, 1999: 167–170). Syekh Yusuf al-Makassari adalah seorang ulama yang sangat dihormati dan merupakan *mursyid* dari lima tarekat, yaitu Khalwatiyya, Naqshabandiyya, Shattariyya, Qadiriyya, dan Ba'alwiyya (van Bruinessen, 1992: 40–45; van Bruinessen, 1999: 168). Setibanya di Banten, setelah perjalanan intelektual ke Makkah, Madinah, dan Damaskus, Syekh Yusuf menjadi orang yang sangat berpengaruh dan berkuasa di wilayah tersebut, bahkan menjadi menantu Sultan dan orang kepercayaan terdekatnya.

Syekh Yusuf sangat dihormati oleh masyarakat Banten bukan hanya karena penguasaannya terhadap ilmu agama dan politik, tetapi ia juga dianggap memiliki kesaktian. Ia juga mendapatkan kesetiaan dari sejumlah besar pendatang Bugis dan Makassar yang umumnya mengabdi pada Kesultanan Banten sebagai tentara dan pelaut. Dalam bidang pendidikan, Syekh Yusuf mempunyai andil besar dalam mengharumkan nama Banten sebagai pusat pendidikan Islam sehingga

menarik minat pelajar dari berbagai daerah di Nusantara (van Bruinessen, 1992: 34–35; Hamid, 1994). Selain itu, peran penting Syekh Yusuf dalam menyebarkan Islam melalui tarekat dan peran politiknya yang anti-kolonial membuktikan bahwa kesalehan mistik tidak menghalangi militansi politik.

Pada masa selanjutnya, hubungan Kesultanan Banten dengan tradisi tarekat masih tetap terpelihara. Pada paruh kedua abad ke-18, tradisi tarekat memperoleh bentuk yang sangat jelas pada masa pemerintahan Sultan Arif Zayn al-'Ashiqin (memerintah 1753-1777). Pada masa pemerintahannya, Sultan tercatat mendapatkan *ijazah* dari beberapa tarekat, bahkan ia merupakan khalifah[5] dari tarekat Qadiriyya, 'Alwaniyya, Naqshabandiyya, dan Rifa'iyya yang terlihat dari julukan yang dilekatkan pada namanya, Al-Khalifa al-Sultan bin al-Sultan Abu al-Nasr Muhammad 'Arif Zayn al-'Ashiqin al-Qadiri al-'Alwani al-Rifa'i al-Bantani al-Syafi'i (Kurniawan, 2013; Millie, 2009: 23). Alasan ia ingin menjadi khalifah dari tarekat Qadiriyya dan Rifa'iyya adalah ketakjubannya terhadap *karomah* Syekh 'Abd al-Qadir al-Jailani dan Syekh Ahmad al-Rifa'i yang cukup populer di kalangan Muslim tradisionalis (van Bruinessen, 2000: 361–395; Snouck Hurgronje, 1906: 249).

Selain itu, Sultan Abu Nasr Muhammad 'Arif Shifa' Zayn al-'Ashiqin juga memberikan perhatian besar terhadap ilmu pengetahuan Islam dengan menulis dan menyalin teks-teks Islam (Muhammad, 1980: 27). Dalam katalog yang ditulis oleh R. Friederich dan L.W.C. van den Berg, nama Sultan ini banyak disebutkan. Nama Sultan tersebut tercantum pada halaman 18, 24, 42, 77, 99, 105, dan 123 (van den Berg dan Friederich, 1873: 18, 24, 42, 77, 99, 105, 123). Pernyataan di halaman tersebut menunjukkan bahwa ia merupakan seorang Sultan Banten yang mencintai dan terobsesi dengan ilmu pengetahuan. Sultan biasa meminta seseorang untuk menyalin teks berbahasa Arab, menulis buku atau risalah, dan menerjemahkannya ke dalam bahasa lokal.[6] Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Millie mengatakan: "*For a relatively short time, Banten was an entry point through which the influence of the ancient centers of the Islamic world arrived in Java*" (Millie, 2009: 24).

5 Dalam tradisi Sufi, khalifah diangkat oleh seorang syekh untuk menyebarkan ajaran tarekat sehingga meneruskan silsilah tarekat tersebut.

6 Misalnya, ketika Sultan ingin mengetahui secara mendalam tentang wujudiyyah dalam tasawuf yang sedang tren dan kontroversial saat itu, ia kemudian meminta Syekh Abdullah bin 'Abd al-Qahhar al-Bantani untuk menulis risalah yang membahas hal itu. Abdullah kemudian mengabulkan permintaannya dengan menulis dua risalah, yakni Masyahid al-Nasik fi Maqamat al-Salik dan Fath al-Muluk li Yasila ila Malik al- Mulk 'ala Qa'idat Ahl al-Suluk. Lihat (Kurniawan, 2013: 277–278).

Dalam konteks ini, rupanya tarekat merupakan tahap akhir dari perkembangan tasawuf dalam bentuk kelembagaan. Pada abad ke-13, ketika masyarakat Nusantara mulai masuk Islam, tarekat sedang berada pada puncak popularitasnya. Kata 'tarekat' (secara harfiah berarti 'jalan') mengacu pada latihan spiritual, seperti meditasi (*muraqaba*), dzikir, dan *awrad*, yang terkait dengan serangkaian guru dan organisasi Sufi yang tumbuh berdasarkan metode Sufi yang khas. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tarekat merupakan suatu bentuk sistematis dari metode spiritual tasawuf. Guru tarekat yang sama mengajarkan metode dan latihan spiritual yang sama. Pengikut tarekat akan mencapai kemajuannya melalui serangkaian *ijazah*[7] (lisensi) berdasarkan tingkat yang diakui oleh semua pengikut dalam tarekat yang sama; dari pengikut biasa (*mansub*) menjadi murid (*murid*), kemudian menjadi asisten syekh atau khalifah, dan akhirnya—dalam beberapa kasus—menjadi guru mandiri (*mursyid*).

Sebenarnya tarekat tidak hanya mempunyai fungsi spiritual saja. Masing-masing tarekat menjadi semacam keluarga besar dan persaudaraan (dalam beberapa tarekat, semua anggota memang saling menyapa dengan panggilan '*ikhwan*', artinya 'saudara'). Secara historis, beberapa ulama mencatat bahwa tarekat, dalam beberapa kasus, mempunyai kekuatan politik. Ada banyak syekh tarekat yang kharismatik yang kemudian memainkan peran penting dalam politik karena memiliki banyak pengikut dan pengaruh sosial yang besar. Pemerintah mungkin melihat para syekh ini sebagai ancaman atau bahkan sebagai sekutu yang berguna dengan peran mereka tidak dapat diabaikan.

Perbedaan cara dan proses islamisasi yang tersebar di berbagai wilayah dan budaya di Nusantara telah melahirkan berbagai corak ekspresi keagamaan, yang terlihat dalam rumusan pemikiran politik, intelektual, kelembagaan, dan juga tradisi Islam. Pada orientasi pemikiran politik, rumusan tersebut sejalan dengan proses penerimaan Islam sebagai agama dan ideologi kerajaan. Dalam hal ini, rumusan konsep otoritas diadopsi dari kerajaan Islam untuk menjadikan politik lebih bermakna (Geertz, 1973: 218). Selanjutnya, hal ini menjadi agenda utama kerajaan yang dihadapkan pada perubahan sosial dan politik di mana masyarakatnya menjadi penganut agama Islam.

---

7 Ijazah dalam tradisi tarekat atau tasawuf merupakan mekanisme pendelegasian wewenang mencakup pemberian berbagai bentuk 'lisensi'. Proses pemberian ijazah dalam tarekat menunjukkan kesaksian dimulainya ikatan dan hubungan syeikh dengan muridnya dengan satu silsilah tak terputus dengan tokoh pendirinya. Syekh dalam beberapa tarekat juga mendelegasikan wewenang kepada seorang muridnya untuk memimpin bagian dan terkadang memiliki kekuasaan untuk menjadi mursyid (Renard, 2005: 41).

Sejarah Islam di Indonesia pada masa pra kolonial menunjukkan bukti adanya hubungan struktural antara Islam dan politik, yang pada akhirnya menjadikan Islam sebagai elemen penting dalam kerajaan. Dalam kondisi seperti itu, lembaga Islam menjadi bagian dari struktur politik kerajaan, begitu pula ulama yang berperan dalam persoalan agama, politik, dan sosial sekaligus. Peran mereka menjadikan kerajaan atau kesultanan sebagai pusat ilmu pengetahuan dan penerjemahan keilmuan Islam, yang pada akhirnya menghasilkan apa yang mereka sebut sebagai 'dimensi asli Islam Indonesia' (Hooker, 1984: 3). Dalam konteks yang lebih spesifik, hubungan antara Islam dan politik di Kesultanan Banten memberikan sumbangan yang signifikan pada pembentukan identitas masyarakat yang disebut *urang* Banten.

Tarekat dan Gerakan Massa

Seperti yang pernah disinggung di atas, banyak sarjana menggambarkan *urang* Banten sebagai penduduk paling religius dan paling resisten terhadap penjajahan dan dominasi asing yang menggaggu kedaulatan. Bahkan sepanjang abad ke-19, tidak kurang dari 80 kali pemberontakan melawan kolonial Belanda terjadi di wilayah ini (Ali, 2007: 1). Pemberontakan-pemberontakan ini hampir selalu dimotori oleh para ulama yang juga tergabung dalam organisasi tarekat. Dalam hal ini, tarekat mempunyai peranan yang sangat penting dalam mengorganisasi massa dan menjadi kekuatan yang tidak bisa dianggap remeh oleh pemerintah kolonial.

Barangkali, pemberontakan yang paling fenomenal di mana tarekat menjadi pengobar semangat adalah pemberontakan yang dipimpin oleh Syekh Yusuf al-Makassari pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa, di mana Kesultanan Banten melakukan konfrontasi dengan VOC yang dianggap penjajah karena mengganggu kedaulatan kesultanan. Peran Syekh Yusuf al-Makassari bagi Kesultanan Banten saat itu sangat besar dalam memimpin *jihad* melawan VOC dan mengobarkan semangat *jihad* para pengikutnya (van Bruinessen, 1992: 35; Hamid, 1994: 99). Van Bruinessen juga mengatakan bahwa Syekh Yusuf al-Makassari mengajarkan ilmu kekebalan kepada para pengikut dan pasukan Kesultanan Banten melalui ajaran dan latihan spiritual tarekat (van Bruinessen, 1999: 268).

Saya berasumsi bahwa dengan kemampuannya dalam ilmu-ilmu Islam dan keterlibatannya dalam tarekat, Syekh Yusuf al-Makassari tidak hanya mempengaruhi interkonektivitas antara Kesultanan Banten dan tarekat tetapi juga antara Kesultanan Banten dan popularitas Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani yang diyakini sebagai wali agung dan secara eksplisit paling dirujuk karena *karomah*-nya. Faktanya, untuk mengonversi sebanyak mungkin umat Hindu dan Buddha di

Banten menjadi Islam yang kemudian mendukung perang melawan orang-orang kafir Belanda, Sultan mentoleransi praktik tradisi lokal sehingga menciptakan budaya sinkretik di Banten. Hal ini mungkin menyebabkan munculnya penggabungan antara teknik dzikir atau wirid tarekat dan rumusan magis lokal (*jang-jawokan*) untuk menciptakan kemampuan kekebalan yang diyakini lebih ampuh untuk digunakan melawan musuh (pemerintah kolonial).

Pemberontakan lain di Banten yang juga berkaitan dengan tarekat dan perlu dicatat di sini adalah peristiwa pemberontakan rakyat Banten pada 1888 terhadap pemerintah kolonial Belanda. Meski tidak berlangsung lama, namun dampak psikologis dan implikasi sosial politiknya terhadap pemerintah kolonial Belanda tidak bisa dianggap remeh. Sejumlah sejarawan dan penulis mengakui dan menggambarkan pemberontakan Banten pada 1888 sebagai peristiwa yang menentukan kebijakan kolonial di wilayah ini. Salah satu yang paling dikenal adalah karya akademis dari Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten tahun 1888* (Kartodirdjo, 1966). Wacana pemberontakan masih terus berlangsung dengan terbitnya karya-karya yang mengangkat tema yang sama namun melihatnya dari sudut pandang yang berbeda. A. Hamid, misalnya, menulis dalam bahasa Indonesia dalam bukunya yang berjudul *Tragedi Berdarah di Banten 1888*. Ia menyebut pemberontakan tersebut sebagai 'peristiwa berdarah yang tragis.' Sesuai dengan judulnya, ia terutama berfokus pada peran salah satu pemimpin agama yang terlibat dalam pemberontakan (Hamid, 1987).

Satu abad setelah pemberontakan tersebut, pada momen dirgahayu Kabupaten Serang ke-462, arkeolog Hasan Muarif Ambary dan rekan-rekannya menulis buku berjudul *Geger Cilegon 1888*. Sesuai judulnya, buku yang dibagikan pemerintah setempat ini membahas tentang semangat perjuangan masyarakat Banten melawan penjajahan. Oleh karena itu, buku ini menambah istilah populer 'geger' yang mengacu pada pemberontakan dan perlawanan masyarakat Banten—dan Indonesia pada umumnya—yang berarti keresahan, kerusuhan, kehancuran, dan kekacauan (Ambary dan Michrob, 1988).

Sartono Kartodirdjo, sejarawan Indonesia yang paling berpengaruh dalam kajian pemberontakan Banten, mengatakan bahwa pemberontakan di Banten 1888 merupakan gerakan sosial yang dipengaruhi oleh kecenderungan dan suasana milenarisme yang populer di Jawa pada abad ke-19. Dalam pengertian ini, para sarjana mengasosiasikan pemberontakan sosial di dunia Muslim dengan konsep *Mahdisme*. *Al-Mahdi* yang secara harfiah berarti 'orang yang memberi petunjuk', dapat diartikan sebagai orang saleh yang menempatkan ajaran agama pada kedudukan yang semestinya dan ia akan hadir di akhir zaman untuk melindungi umat beriman dari kezaliman dan penindasan. *Urang Banten* pada kasus 1888,

menurut Kartodirdjo, menganut konsep *Mahdisme* sebagai alat picu melawan kolonialisme yang dianggap sangat menindas dan tiran (Kartodirdjo, 1966).

Kepercayaan terhadap konsep Mahdisme dan keterlibatan tarekat dalam politik di dunia Islam secara umum merupakan hal yang sering terjadi dalam sejarah. Pada 1881, misalnya, seiring dengan jatuhnya Mesir ke tangan pasukan Inggris, Muhammad Ahmad, seorang syekh dan pemimpin tarekat Sammaniyya di Sudan, memperoleh pengaruh dan pengikut yang sangat besar dari masyarakat yang merasa tertindas oleh keadaan sosial dan ekonomi. Ia mendeklarasikan dirinya sebagai *Al-Mahdi* yang diklaimnya akan membawa Sudan menjadi masyarakat sejahtera (Byron, 1967; Holt, 1958, 1980). Gerakan *Mahdisme*-nya mengajarkan manusia untuk kembali ke masa keemasan Islam yang murni dan tak bercacat. Kondisi ini melahirkan gerakan sosial, politik, dan keagamaan yang dikenal sebagai 'gerakan Mahdi.'

Menarik untuk melihat gejala-gejala tersebut dari sudut pandang antropologis, misalnya memanfaatkan teori-teori yang dikembangkan dalam kajian gerakan revitalisasi, khususnya 'hipotesis kolonial' dari Barkun (1974: 35–61) dan teori '*state of deprivation*' dari Aberle (1983: 315–333). Persoalan mendasar dalam hal ini adalah bagaimana kolonialisme menghasilkan 'perampasan' dan keinginan masyarakat terjajah untuk mengubah kondisi yang ada. 'Hipotesis kolonial' Barkun menyatakan bahwa secara umum kontak antar budaya seringkali menghasilkan perubahan sosial. Dari titik ini, perubahan sosial pada gilirannya sering kali mengarah pada gerakan millenarian (Barkun, 1974:). Menurut teori Barkun, ledakan sosial yang menggunakan ide-ide milenarian seringkali diakibatkan oleh situasi '*decremented deprivation*'. Deprivasi ini terjadi ketika ekspektasi kelompok terhadap perubahan kondisi yang ada tidak dapat terpenuhi (Barkun, 1974: 35). Ciri inilah yang terjadi pada pemberontakan di Banten. Selain itu, terdapat penekanan ganda yang jelas menjadi ciri khas gerakan milenarian di Banten. Sebagaimana diutarakan oleh Barkun, aspek penekanan ganda dalam milenarianisme terbukti membantu mengatasi perasaan tidak berdaya dan cemas (Barkun, 1974: 40) di kalangan umat Islam Banten yang terjajah.

Tesis Barkun nampaknya sejalan dengan pendapat Snouck dalam laporannya tentang Banten, khususnya tentang pemberontakan rakyat Banten pada 1888. Snouck menyatakan bahwa mayoritas 'pemberontak' berasal dari *urang* Banten bagian utara. Ia membedakan ciri-ciri *urang* Banten menjadi Banten selatan dan Banten utara. *Urang* Banten selatan, menurutnya, merupakan masyarakat Sunda yang merupakan masyarakat inti tertua di Banten. Meski sama-sama berbahasa Sunda, bahasa dan adat istiadatnya agak berbeda dengan kerabat mereka di Priangan. Namun, mereka memiliki kekuatan dan kelemahan karakter yang sama.

Snouck kemudian mencontohkan kelemahan mereka, yaitu kurangnya semangat untuk memberontak (Snouck, 1993: 4).

Sementara *urang* Banten bagian utara, Snouck menggambarkannya sebagai komunitas pendatang yang berasal dari daerah lain yang memiliki semangat juang, tidak mudah menerima, dan lebih terbuka. Ia menyatakan, dalam sejarah Banten, bahwa pada masa pemerintahan para sultannya (yang juga merupakan pendatang), *urang* Banten utara mempunyai pengaruh yang lebih besar secara politik dan ekonomi dibandingkan dengan masyarakat Banten selatan. Secara geografis, wilayah pesisir utara lebih sering berinteraksi dengan wilayah lain, sehingga sangat mudah dan cepat dalam merespon perubahan. Oleh karena itu, Snouck menganalisis salah satu penyebab terjadinya pemberontakan 1888 berakar pada kondisi sosial dan ekonomi yang mendalam ditambah dengan sifat masyarakat Banten utara itu sendiri yang berasal dari percampuran pendatang, fanatisme agama yang kuat, serta hubungan yang kuat antara guru-murid. Hal ini juga diperparah oleh sikap abai pemerintah kolonial terhadap permasalahan masyarakat Banten, seperti kesulitan ekonomi dan sosial, serta banyaknya wabah penyakit (Snouck, 1993: 4–6). Akibatnya, kondisi tersebut menyulut pecahnya perjuangan masyarakat Banten pada 1888 melawan pemerintah kolonial Belanda dan memperkuat sikap anti kolonialnya.

Pemberontakan *urang* Banten pada dasarnya merupakan perjuangan anti-penjajahan dan, sampai batas tertentu, juga merupakan perlawanan terhadap sesama Muslim yang bekerja di pihak penjajah. Hal ini terutama disebabkan oleh keyakinan yang mendalam bahwa pemerintah kolonial Belanda adalah orang-orang kafir, sehingga siapapun yang terlibat dalam pemerintahannya termasuk pada kelompok tersebut. Kristalisasi gagasan-gagasan yang ada di lingkungan umat (dalam komunitas keagamaan) lebih bersifat persisten dengan adanya pertemuan-pertemuan keagamaan yang intensif dalam tarekat. Dalam konteks ini, beberapa tarekat, seperti Qadiriyya, Naqshabandiyya, dan Shattariyya, memliki pijakan yang kuat di Banten. Dari sudut pandang ini, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tarekat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap gerakan-gerakan tersebut dan sedikit banyaknya turut membentuk karakter *urang* Banten.

Kesimpulan

Dalam konteks islamisasi di Banten, tasawuf memainkan peran yang sangat signifikan, baik secara politik dalam pembentukan kekuasaan maupun dalam pembentukan identitas masyarakatnya yang disebut *urang* Banten. Dalam konteks hubungan *urang* Banten dan tasawuf, identitas terbentuk melalui tiga

eksponen utama yakni islamisasi, transmisi pengetahun, dan gerakan massa. Dalam konteks Banten, islamisasi dan tasawuf hampir tidak bisa dipisahkan karena tasawuf dengan sifat adaptifnya berperan sebagai katalisator resepsi masyarakat Banten terhadap Islam. Dengan kata lain, pertemuan tasawuf dan budaya lokal mampu bernegosiasi dengan baik sehingga memberikan corak baru terhadap identitas *urang* Banten.

Tak hanya berkontribusi bagi tersedianya jalan lapang bagi pembentukan budaya dan kekuasaan politik, tasawuf—melalui tarekat—juga memiliki peran penting bagi proses transmisi pengetahuan dan perubahan budaya yang kemudian turut membentuk identitas *urang* Banten. Melalui koneksi kelembagaan yang erat antara kesultanan-tarekat-pesantren, Islam tidak hanya meresap secara mendalam dalam struktur politik, sosial, ekonomi masyarakat, tetapi juga memberikan transformasi spiritual dan kebudayaan baru. Tarekat, dalam konteks pembentukan kekuasaan politik di Kesultanan Banten juga memainkan peran penting dalam hal koneksi horizontal yang bersifat strategis-struktural dan vertikal dalam hal legitimasi 'langit'. Selain itu, tarekat juga memiliki peran penting dalam proses transmisi pengetahuan keislaman. Beberapa di antaranya adalah keterlibatan tokoh-tokoh tarekat dalam pengajaran disiplin ilmu keislaman, penyalinan dan penyebaran, serta vernakularisasi naskah-naskah keagamaan. Hal ini tentu saja turut membentuk tradisi keilmuan di Kesultanan Banten dalam bentuk kelembagaan dan juga memberikan pengaruh terhadap literasi keagamaan *urang* Banten.

Selain islamisasi dan transmisi pengetahuan, pembentukan identitas *urang* Banten juga sedikit banyaknya dipengaruhi oleh gerakan massa masyarakat Banten dalam merespon dominasi asing yang datang ke wilayah Banten. Dominasi asing seperti VOC sebelum abad ke-19 dan pemerintah kolonial Belanda pada awal abad ke-19 dinilai sebagai bentuk penjajahan asing yang mengintervensi kedaulatan Kesultanan Banten. Respons kebencian terhadap penjajah asing yang kemudian memunculkan banyak sekali pemberontakan dan peperangan dalam trajektori sejarah masyarakat Banten inilah yang turut secara *incremental* membentuk identitas dan karakter *urang* Banten.

Meski begitu, saya menyadari bahwa ketiga unsur (islamisasi, transmisi pengetahuan, dan gerakan massa) yang menyertai hubungan antara tasawuf dan *urang* Banten bukanlah determinan satu-satunya yang membentuk identitas *urang* Banten. Bab ini hanya melihat dari satu segi—yakni hubungan tasawuf dan Banten—sehingga penelitian yang lebih komprehensif mengenai pembentuk identitas *urang* Banten perlu dilakukan melalui beragam pedekatan dan perspektif.

Referensi

Abdullah, T. (2015). Proses Islamisasi dan Pola Pertemuan Budaya. In T. Abdullah (Ed.), *Sejarah Islam Indonesia, Vol. 1: Akar Historis dan Awal Pembentukan.* Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Aberle, D. F. (1983). *Peyote Religion among the Navajo*. Smithsonian Institution.

Alatas, S. F. (1985). Notes on various theories regarding the Islamization of the Malay Archipelago. *The Muslim World, 75,* 162–175.

Ali, M. (2007). *Peran Tokoh Tarekat dalam Pemberontakan Muslim Banten 1926: Studi Kasus K.H. Abdul Hamid Ilyas Muhammad Muqri Al-Quty Labuan (1860–1959).* IAIN SMH Banten.

Ambary, H. M., & Michrob, H. (Eds.). (1988). *Geger Cilegon 1888: Peranan Pejuang Banten Melawan Penjajah Belanda.* Panitia Hari Jadi ke-462, Pemerintah Daerah Tingkat II Kabupaten Serang.

Arnold, T. W. (1896). *The preaching of Islam: A history of the propagation of the Muslim faith.* Archibald Constable & Co.

Azra, A. (2004). *The origin of Islamic reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian ulama in the seventeenth and eighteenth centuries.* University of Hawai'i Press.

Azra, A. (2012). Pendahuluan. In T. Abdullah (Ed.), *Indonesia dalam arus sejarah jilid III: Kedatangan dan peradaban Islam* (pp. 1–2). Ichtiar Baru dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Barkun, M. (1974). *Disaster and the millennium*. Yale University Press.

Berg, C. C. (1955). *The Islamization of Java*. Studia Islamica, 4, 111–142.

Berg, L. W. C. van den, & Friederich, R. (1873). *Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientatiarum quae Bataviae Floret asservatorum catalogum.* Hage Comitis.

Van Bruinessen, M. (1995). *Shari'a court, tarekat, and pesantren: Religious institutions in the Banten Sultanate.* Archipel, 50, 165–200.

Van Bruinessen, M. (1992). *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia.* Mizan.

Van Bruinessen, M. (1994). *The origins and development of Ṣūfī orders (tarekat) in Southeast Asia.* Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies, 1(1), 1–23.

Van Bruinessen, M. (1999). *Kitab kuning, pesantren dan tarekat*. Mizan.

Van Bruinessen, M. (2000). Shaykh `Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia. *Journal of the History of Sufism, 1–2*, 361–395.

Byron, F. (1967). *Prisoners of the Mahdi.* Harper & Row Publishers.

Djajadiningrat, H. (1983). *Tinjauan kritis tentang sejarah Banten: Sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah Jawa*. KITLV dan Djambatan.

Drewes, G. W. J. (1971). Indonesia: Mysticism and activism. In G. E. von Grunebaum (Ed.), *Unity and variety in Muslim civilization.* University of Chicago Press.

Drewes, G. W. J. (1968). Javanese poems dealing with or attributed to the saint of Bonaṅ. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde, 124(2)*, 209–240.

Drewes, G. W. J. (1968). New light on the coming of Islam? *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde, 124,* 433–459.

Facal, G. (2014). Religious specificities in the early Sultanate of Banten (Western Java, Indonesia). *Indo-Islamika, 4*(1), 91–112.

Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. The Free Press Glencoe.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays by Clifford Geertz.* Basic Book.

Graaf, H. J. de, & Pigeaud, T. G. T. (1985). *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram.* Grafiti Pers.

Hamid, A. (1987). *Tragedi berdarah di Banten 1888.* Yayasan Kiyai Haji Wasyid.

Hamid, A. (1994). *Shaykh Yusuf: Seorang ulama, Sufi dan pejuang*. Yayasan Obor Indonesia.

Hilmy, M. (1999). Islam and Javanese acculturation: Textual and contextual analysis of the Slametan ritual [Doctoral dissertation]. McGill University.

Holt, P. M. (1958). *The Mahdist state in Sudan 1881–1898: A study of its origin and overthrow.* The Clarendon Press.

Holt, P. M. (1980). Islamic millenarianism and the fulfilment of prophecy: A case study. In A. Williams (Ed.), *Prophecy and millenarianism: Essays in honour of Marjorie Reeves.* Longman.

Hooker, M. B. (1984). *Islamic law in Southeast Asia.* Oxford University Press.

Howell, J. D. (2016). Sufism and the Indonesian Islamic revival. *The Journal of Asian Studies, 60*(3), 701–729.

Hurgronje, C. S. (1993). Berita mengenai Banten, 1893. In C. S. Hurgronje (Ed.), *Kumpulan karangan Snouck Hurgronje VIII* (pp. 3–7). INIS.

Hurgronje, C. S. (1906). *The Achehnese (Vol. II).* BRILL.

Hurgronje, C. S. (1973). *Islam di Hindia Belanda* (S. Gunawan, Ed.). Bharata.

Johns, A. H. (1955). Aspects of Sufi thought in India and Indonesia in the first

half of the 17th century. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 28*(1), 70–77.

Johns, A. H. (1995). Sufism in Southeast Asia: Reflections and reconsiderations. *Studia Islamica, 26*(1), 169–183.

Jones, A. H. (1961). Sufism as a category in Indonesian literature and history. *Journal of Southeast Asian History, 2*(2), 10–23.

Kartodirdjo, S. (1966). T*he peasants' revolt of Banten in 1888, its conditions, course and sequel: A case study of social movements in Indonesia.* Springer Science+Bussiness Media. https://doi.org/10.1007/978-94-017-6357-8

Kurniawan, A. F. (2013). Konsep tajalli 'Abd al-Lāh Ibn 'Abd al-Qahhār al-Bantanī dan posisinya dalam diskursus wujūdiyyah di Nusantara. *Ulumuna*. https://doi.org/10.20414/ujis.v17i2.163

Laffan, M. F. (2011). *The makings of Indonesian Islam: Orientalism and the narration of a Sufi past.* Princeton University Press.

Leur, J. C. van. (1967). *Indonesian trade and society.* W. van Hoeve Publishers Ltd.

Madjid, N. (2019). *Karya lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan* (B. Munawar-Rachman, Ed.). Nurcholish Madjid Society.

Michrob, H., & Chudari, A. M. (1993). *Catatan masa lalu Banten* (3rd ed.). Penerbit Saudara.

Millie, J. (2009). *Splashed by the saint: Ritual reading and Islamic sanctity in West Java.* KITLV Press.

Muhammad, A. I. (1980). *Banten: Penunjuk jalan dan keterangan bekas kerajaan Kesultanan Banten.* Saudara.

Ota, A. (2006). *Changes of regime and social dynamics in West Java: Society, state and the outer world of Banten 1750–1830*. Brill.

Pires, T., & Rodrigues, F. (1944). *The summa oriental of Tome Pires.* The Hakluyt Society.

Rahardjo, S. (2011). *Kota Banten lama: Mengelola warisan untuk masa depan.* Wedatama Widya Sastra.

Rahman, F. (1979). *Islam* (2nd ed.). University of Chicago Press.

Renard, J. (2005). *The A to Z of Sufism*. Scarecrow Press.

Ricklefs, M. C. (1998). *The seen and the unseen worlds in Java 1726–1749: History, literature and Islam in the court of Pakubuwana II.* Allen & Unwin and University of Hawaii Press.

Ricklefs, M. C. (2001). *A history of modern Indonesia since c. 1200*. Palgrave.

Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic synthesis in Java: A history of Islamization from the fourteenth to the early nineteenth centuries.* Eastbridge.

Seino, K. (1988). *Islamization of Java: Missiological analysis* [Master's thesis, Fuller Theological Seminary].

Sutiyono. (2010). *Benturan budaya Islam: Puritan dan sinkretis* (A. Dzulfikar, Ed.). Kompas Media Nusantara.

Tihami, M. A. (1992). Kyai dan jawara di Banten: Studi tentang agama, magi, dan kepemimpinan di desa Pasanggrahan Serang, Banten [Master's thesis]. Universitas Indonesia.

Vlekke, B. H. M. (2008). *Nusantara: Sejarah Indonesia* (S. Berlian, Ed.). KPG.

Wertheim, W. F. (1959). *Indonesian society on transition: A study of social change*. van Hoeve.

Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* University of Arizona Press.

Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten: Identitas, Persebaran, dan Penggunaannya

Uyu Mu'awwanah

Pendahuluan

Bahasa adalah alat utama komunikasi manusia; bahasa bahkan dapat membantu manusia memahami lebih lanjut tentang bagaimana mereka berinteraksi, berkomunikasi, dan membangun hubungan sosial. Selain itu, bahasa berperan penting dalam membentuk identitas budaya dan identitas kelompok sosial. Identitas budaya ini melibatkan eksplorasi tentang bagaimana bahasa digunakan untuk menyatakan identitas, mempertahankan warisan budaya, dan membentuk kelompok sosial. Melalui bahasa, orang dapat menyampaikan gagasan, pikiran, perasaan, dan informasi kepada orang lain. Bahasa memungkinkan orang untuk berinteraksi, berkolaborasi, dan membentuk hubungan sosial yang kuat. Tanpa bahasa, komunikasi manusia akan terbatas atau bahkan tidak mungkin terjadi. Dari sudut pandang kebudayaan, bahasa memungkinkan orang untuk mengekspresikan diri, baik secara lisan maupun tertulis. Melalui bahasa, orang dapat mengungkapkan perasaan, pendapat, dan pengalaman pribadinya. Bahasa juga berperan dalam membentuk identitas individu dan kelompok sosial, seperti etnisitas, budaya, dan afiliasi kelompok.

Bahasa memegang peranan penting dalam kehidupan manusia, tidak hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai penanda identitas budaya dan sosial. Dalam konteks budaya, bahasa memainkan peran kunci dalam ekspresi identitas

individu dan kelompok, serta dalam pemeliharaan warisan budaya. Dalam hal ini, bab ini bertujuan untuk mengeksplorasi aspek-aspek bahasa seperti bahasa minoritas, multilingualisme, dialek, dan konteks sosial, dengan fokus pada dialek bahasa Jawa dan Sunda di Banten. Penggunaan bahasa meliputi berbagai aspek dalam kehidupan sehari-hari manusia, termasuk komunikasi informal, transaksi bisnis, dan konteks pendidikan. Bahasa juga mencerminkan identitas kelompok atau komunitas tertentu melalui pengembangan slang atau bahasa gaya. Indonesia sebagai negara multilingual memiliki keberagaman bahasa, di antaranya bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan, bahasa daerah, dan bahasa asing. Di Banten, variasi bahasa meliputi bahasa Sunda, bahasa Jawa, dan bahasa Betawi, yang tersebar tergantung pada konteks sosial, kelompok etnis, dan latar belakang penduduk setempat.

Penggunaan bahasa secara umum mencakup berbagai aspek dalam kehidupan sehari-hari manusia. Bahasa digunakan untuk berkomunikasi dalam situasi sehari-hari, baik dalam percakapan informal dengan keluarga, teman, atau rekan kerja, maupun dalam transaksi bisnis atau interaksi dengan orang asing. Penggunaan bahasa meliputi percakapan lisan, pesan teks, dan komunikasi tertulis. Lebih dari itu, bahasa juga digunakan dalam konteks pendidikan sebagai alat untuk mengajar dan mempelajari pengetahuan dan keterampilan. Bahasa digunakan dalam instruksi di sekolah, universitas, dan lembaga pendidikan lainnya. Selain itu, bahasa juga digunakan dalam pembacaan, penulisan, dan diskusi di lingkungan pendidikan. Dalam lingkungan informal, bahkan terjadi perkembangan slang atau bahasa gaya yang mencerminkan ekspresi kreatif dan identitas kelompok atau komunitas tertentu dari para penuturnya. Slang dapat mencakup kata-kata baru, perubahan dalam penggunaan kata, dan gaya berbicara yang khas. Penggunaan slang ini sering terlihat di media sosial, musik, dan budaya populer.

Indonesia dalam konteks multilingualisme adalah negara yang kaya akan keberagaman bahasa. Selain bahasa Indonesia dan bahasa daerah, terdapat juga bahasa-bahasa asing yang digunakan di Indonesia, seperti bahasa Inggris, Mandarin, Jepang, dan lainnya. Bahasa Indonesia merupakan bahasa resmi dan bahasa persatuan di Indonesia. Penggunaan bahasa Indonesia meliputi komunikasi formal, pendidikan, administrasi pemerintahan, hukum, media massa, dan dunia bisnis. Bahasa Indonesia terus berkembang seiring waktu dengan penambahan kata-kata baru, pengaruh dari bahasa asing, dan perubahan dalam penggunaan bahasa yang mencerminkan perkembangan sosial dan budaya di Indonesia. Di Indonesia, terdapat banyak bahasa daerah yang digunakan oleh kelompok etnis atau masyarakat lokal di berbagai wilayah. Walaupun ada bahasa persatuan, penggunaan bahasa daerah tetap penting dalam konteks komunikasi informal,

kehidupan sehari-hari, dan pemeliharaan warisan budaya. Namun, penggunaan bahasa daerah sering kali dihadapkan pada tantangan dalam menghadapi dominasi bahasa Indonesia dan bahasa asing.

Di Banten, terdapat variasi bahasa yang digunakan oleh masyarakat. Beberapa bahasa daerah yang umum digunakan di Banten adalah bahasa Sunda dan Jawa dialek Banten. Bahasa Sunda adalah bahasa yang paling umum digunakan di Banten, terutama di wilayah bagian barat dan utara seperti Kabupaten Serang, di selatan seperti Kabupaten Lebak dan Kabupaten Pandeglang, dan di sisi utara dan timur seperti Kota Tangerang dan beberapa wilayah di Kabupaten Tangerang. Selanjutnya, ada bahasa Jawa yang memiliki jumlah penutur yang signifikan di Banten, terutama di wilayah barat dan utara seperti Kota Cilegon dan Kota Serang. Selain itu, bahasa Jawa juga digunakan oleh sebagian penduduk Banten yang berasal dari keturunan Jawa. Selanjutnya, bahasa Betawi juga dituturkan di Banten, terutama di wilayah Kota Tangerang, Kota Tangerang Selatan, dan sekitarnya. Bahasa Betawi adalah dialek dari bahasa Melayu dengan pengaruh budaya Betawi yang khas.

Sebagai bahasa persatuan, bahasa Indonesia juga digunakan secara luas di seluruh wilayah Banten. Bahasa Indonesia digunakan dalam komunikasi formal, pendidikan, administrasi pemerintahan, dan media massa. Selain bahasa-bahasa tersebut, terdapat pula penggunaan bahasa daerah lainnya oleh kelompok etnis tertentu yang tinggal di Banten, misalnya, bahasa Lampung yang digunakan oleh orang Lampung yang mendiami sebagian wilayah Banten bagian barat dan selatan. Persebaran bahasa di Banten dipengaruhi oleh sejarah migrasi dan percampuran budaya di wilayah tersebut. Penggunaan bahasa di Banten juga dapat bervariasi tergantung pada konteks sosial, kelompok etnis, dan latar belakang penduduk setempat.

Bab ini mendiskusikan bukan hanya penggalian identitas bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten dan persebaran serta penggunaannya, tetapi juga mengeksplorasi sistem bahasa yang digunakan dalam kedua bahasa tersebut. Sistem bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten memiliki beberapa perbedaan dalam hal fonologi, tata bahasa, dan kosakata. Perlu dicatat bahwa sistem bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten dapat bervariasi tergantung pada wilayah dan konteks penggunaannya. Variasi dalam dialek dan penggunaan bahasa sehari-hari dapat mempengaruhi sistem bunyi, tata bahasa, dan kosakata dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten. Dengan alasan ini, saya melihat bahwa ada keunikan dan kekayaan yang sangat kompleks sehingga tulisan ini akan menjadi satu langkah penting dalam usaha mengenal identitas bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten secara mendalam.

Selain itu, bab ini juga memuat kajian yang berkaitan dengan berbagai aspek bahasa, seperti struktur, fungsi, perkembangan, perubahan, variasi, dan penggunaannya dalam konteks sosial dan budaya. Posisi saya sebagai pengkaji kebahasaan melibatkan keterampilan analitis, pemahaman yang mendalam tentang metode penelitian, dan kemampuan untuk menyampaikan temuan secara jelas dan akurat. Tujuan utama tulisan ini adalah berkontribusi terhadap pemahaman yang lebih mendalam tentang bahasa, memberikan wawasan baru, dan menghasilkan pengetahuan yang dapat berguna bagi *urang* Banten berkenaan dengan identitas bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten.

Bab ini tidak hanya bertujuan untuk menggali identitas bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten, tetapi juga untuk menjelajahi sistem bahasa yang digunakan dalam kedua dialek tersebut. Sistem bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten memiliki perbedaan dalam fonologi, tata bahasa, dan kosakata, dengan variasi yang tergantung pada wilayah dan konteks penggunaannya. Dengan pemahaman mendalam tentang karakteristik tersebut, bab ini dapat memberikan wawasan baru dan pemahaman yang lebih dalam tentang identitas bahasa di Banten karena bahasa memegang peranan penting dalam kehidupan manusia, tidak hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai penanda identitas budaya dan sosial. Dalam konteks budaya, bahasa memainkan peran kunci dalam ekspresi identitas individu dan kelompok, serta dalam pemeliharaan warisan budaya.

Signifikansi bahasa dalam masyarakat manusia melampaui aspek komunikasi; bahasa berfungsi sebagai alat penting untuk mengekspresikan dan melestarikan identitas budaya. Pemahaman ini membentuk dasar argumen yang disajikan dalam teks ini, khususnya terkait dengan dialek Jawa dan Sunda di Banten. Dalam konteks lebih luas dari lanskap linguistik Indonesia yang kaya, di mana lebih dari 700 bahasa dipertuturkan, dialek-dialek daerah ini mewakili lebih dari sekadar alat komunikasi sehari-hari; mereka adalah komponen penting dari warisan budaya yang mencerminkan sejarah, nilai-nilai, dan tradisi penuturnya. Pentingnya melestarikan bahasa memang tidak dapat diabaikan, karena mereka berisiko terkikis akibat globalisasi yang meningkat dan dominasi bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional.

Saya berpandangan bahwa kita perlu mengambil sikap tegas mengenai pentingnya pendokumentasian dan revitalisasi bahasa Sunda dan Jawa dialek Banten. Bahasa-bahasa ini tidak hanya merupakan penanda identitas regional, tetapi juga menekankan hubungan dengan masa lalu, memungkinkan generasi saat ini dan mendatang untuk terhubung dengan leluhur mereka. Saya berpendapat bahwa pelestarian bahasa sangat penting untuk menjaga keberagaman budaya, yang pada gilirannya memperkaya identitas nasional Indonesia secara keseluruhan.

Oleh karena itu, saya menganjurkan fokus baru pada pendidikan dan promosi dialek-dialek ini, baik dalam kondisi formal seperti sekolah, maupun melalui inisiatif berbasis komunitas. Upaya ini dianggap sebagai langkah yang diperlukan untuk memastikan bahwa bahasa-bahasa ini terus berkembang dan bahwa fitur linguistik unik mereka, seperti fonologi, tata bahasa, dan kosakata yang berbeda, tidak hilang. Dengan menekankan implikasi lebih luas dari pelestarian bahasa, bab ini menghubungkan diskusi tentang dialek *kebantenan* dengan kekhawatiran global mengenai hilangnya keberagaman linguistik dan dampaknya terhadap warisan budaya.

Sejarah Singkat Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten

Sejarah bahasa di Banten berkaitan erat dengan sejarah wilayah tersebut dan juga pengaruh budaya dari berbagai kelompok etnis yang tinggal di sana. Perkembangan kebahasaan di Banten tidaklah statis, melainkan dinamis karena ia mengalami perubahan seiring dengan perubahan sosial, politik, dan budayanya. Pengaruh bahasa lain, seperti bahasa asing dan bahasa Indonesia, juga memainkan peran penting dalam perkembangan bahasa di Banten. Bahasa di Banten terkait dengan sejarah dan perkembangan wilayah tersebut. Banten, yang dahulu pernah dipimpin oleh Kesultanan Banten, merupakan salah satu pusat kebudayaan dan perdagangan di Nusantara pada masa kejayaannya. Berbagai unsur budaya, politik, dan perdagangan mempengaruhi perkembangan bahasa di daerah tersebut. Persebaran bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten juga merupakan pengaruh dari berbagai bahasa seperti layaknya bahasa-bahasa daerah lainnya.

Bahasa Jawa memiliki pengaruh yang kuat dalam perkembangan bahasa di Banten (Abdullah, 2013). Kehadiran Kesultanan Mataram Islam di wilayah Banten membawa pengaruh budaya Jawa, termasuk bahasa Jawa, yang secara bertahap mempengaruhi bahasa yang digunakan oleh *urang* Banten (Fauzi, 2016). Selain pengaruh Jawa, bahasa Sunda juga memiliki pengaruh signifikan dalam perkembangan bahasa di Banten. Banten memiliki kedekatan geografis dengan daerah Sunda, dan interaksi budaya antara kedua wilayah tersebut menghasilkan adopsi beberapa kosakata dan struktur bahasa Sunda dalam bahasa yang digunakan di Banten. Bukan hanya bahasa Sunda, sebagai pusat agama Islam, pengaruh bahasa Arab juga dapat ditemukan dalam perkembangan bahasa di Banten. Pengajaran dan penggunaan Kitab Kuning (kitab-kitab Islam dalam bahasa Arab) di banyak pesantren mempengaruhi penggunaan kata-kata dan frase dalam bahasa-bahasa di Banten. Seiring dengan perkembangan nasionalisme dan penggunaan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional, pengaruh bahasa Indonesia juga terlihat dalam perkembangan bahasa di Banten (Yusuf, 2020). Penggu-

naan bahasa Indonesia dalam bidang pendidikan, administrasi, dan media massa memainkan peran penting dalam memperkaya dan mempengaruhi bahasa yang digunakan oleh *urang* Banten.

Dilihat dari konteks sejarah, bahasa-bahasa di Banten secara aspek geografis dan budaya bisa dilihat dengan sejarah panjang yang kaya akan budaya dan tradisi, dan telah menjadi tempat berkembangnya berbagai bahasa yang mencerminkan keragaman etnis dan kehidupan masyarakatnya. Secara aspek geografis, wilayah Banten, yang terdiri dari daratan yang subur, sungai yang mengalir deras, dan pegunungan yang menjulang tinggi, memiliki peran signifikan dalam membentuk variasi bahasa di Banten. Provinsi Banten sendiri terletak di bagian barat pulau Jawa. Provinsi ini memiliki luas wilayah sekitar 9.663,85 km² dan terdiri dari delapan kabupaten dan kota, yaitu Kabupaten Lebak, Kabupaten Pandeglang, Kabupaten Serang, Kabupaten Tangerang, Kota Serang, Kota Tangerang, Kota Tangerang Selatan, dan Kota Cilegon (BPS Provinsi Banten, 2021).[1] Di Provinsi Banten, terdapat beragam etnis yang mendiami wilayah tersebut. Orang Banten sendiri merupakan orang asli dan mayoritas di Provinsi Banten. Mereka merupakan orang-orang keturunan dari Kesultanan Banten yang memiliki kebudayaan dan adat istiadat khas. Selain itu, ada juga orang Betawi. Meskipun orang Betawi merupakan etnis yang dominan di wilayah DKI Jakarta, di Provinsi Banten juga terdapat komunitas Betawi yang cukup besar, terutama di wilayah Kota Tangerang dan Kota Tangerang Selatan. Kemudian, ada orang Sunda yang memiliki jumlah yang signifikan di Provinsi Banten, terutama di wilayah Kabupaten Pandeglang dan Kabupaten Lebak. Selanjutnya, ada orang Jawa yang tersebar di banyak wilayah di Provinsi Banten, terutama di daerah perbatasan dengan Provinsi Jawa Barat. Terakhir, ada orang Lampung yang mendiami wilayah pesisir bagian barat dan selatan Banten (Sholahuddin, 2015).

Selain itu, faktor budaya seperti adat istiadat, seni, dan agama yang melekat pada beragam kelompok etnis di wilayah Banten juga berperan dalam mempengaruhi pola komunikasi dan tata bahasa yang digunakan oleh masyarakat setempat. Melalui kajian tentang konteks sejarah bahasa-bahasa di Banten, kita dapat memahami perubahan dan perkembangan bahasa dari masa ke masa, serta upaya yang dilakukan untuk melestarikan kekayaan bahasa lokal di tengah tantangan globalisasi. Dengan pemahaman yang lebih mendalam tentang aspek geografis dan budaya yang mempengaruhi bahasa di Banten, orang dapat menghargai warisan linguistik ini dan berkontribusi pada pelestariannya untuk generasi menda-

1 "Banten Dalam Angka 2021". Diakses dari https://banten.bps.go.id/publication/2021/02/26/2161e090a3011ad42c26c6d8/banten-dalam-angka-2021.html pada 12 Juli 2023.

tang (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987).

Menurut Siregar (2016) adat dan budaya lokal Banten berpengaruh pada kosakata, frasa, dan ungkapan-ungkapan yang unik dalam bahasa di wilayah ini. Tradisi, upacara adat, dan nilai-nilai budaya turut membentuk cara orang berbicara dan berkomunikasi dalam konteks kehidupan sehari-hari. Penggunaan bahasa dalam lingkungan keluarga, komunitas adat, dan upacara tradisional mempengaruhi perkembangan bahasa dan identitas budaya *urang* Banten, misalnya, istilah-istilah yang merujuk pada upacara adat, seperti '*mapag sungsang*' yang berarti upacara pernikahan adat Banten, atau '*saweran*' yang merujuk pada tradisi memberi tanda perak pada pengantin dalam pesta adat (Wahab, 2004). Penggunaan bahasa dalam kesenian lokal, seperti dalam lirik lagu-lagu tradisional atau naskah-naskah teater mencerminkan kreativitas dan ekspresi seni masyarakat setempat. Bahasa dalam seni juga dapat mengandung ungkapan dan konsep-konsep unik yang memberikan warna dan ciri khas linguistik bagi *urang* Banten, misalnya, dalam sastra Sunda Banten, ada ungkapan '*bunga ngerangkep paseh*' yang bermakna 'bunga layu, pergi pulang' (Mulyati, 2014). Penyebaran agama Islam di wilayah ini membawa pengaruh bahasa Arab dan juga mempengaruhi sistem tulisan serta kosakata keagamaan dalam bahasa di Banten. Penggunaan bahasa dalam konteks agama, seperti dalam khutbah, ceramah, dan kegiatan ibadah, turut membentuk cara berkomunikasi dan memberikan pengaruh yang signifikan terhadap bahasa lokal, misalnya, kata '*shalat*' yang berasal dari bahasa Arab dan digunakan dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten untuk merujuk pada ibadah salat (Arisah, 2016).

Interaksi bahasa dalam sejarah perdagangan dan pertukaran budaya di Banten telah memainkan peran krusial dalam sejarah bahasa yang dipengaruhi oleh perdagangan dan pertukaran budaya. Sebagai wilayah pesisir yang strategis, Banten menjadi pusat perdagangan yang ramai dengan kedatangan pedagang dari berbagai belahan dunia. Interaksi ini menyebabkan bahasa-bahasa yang ada di Banten memiliki kontak dengan bahasa-bahasa asing, yang pada akhirnya menciptakan keragaman linguistik yang kaya. Perdagangan yang makmur antara Banten dan pelabuhan-pelabuhan internasional seperti Gujarat, Arab, Cina, dan India menyebabkan timbulnya hubungan budaya yang erat. Kontak budaya ini turut membentuk fenomena adopsi kata, di mana istilah-istilah dagang asing diserap ke dalam bahasa lokal Banten. Istilah-istilah seperti 'smartphone', 'tablet', dan 'internet' telah menjadi bagian yang lazim dalam percakapan sehari-hari *urang* Banten. Bahkan, istilah-istilah ini sering kali tidak diterjemahkan ke dalam bahasa lokal, tetapi tetap digunakan dalam bentuk aslinya, walaupun dengan pelafalan yang disesuaikan dengan fonologi bahasa Jawa dan

Sunda dialek Banten. Hal ini menunjukkan adopsi yang luas dan cepat terhadap teknologi global di masyarakat lokal. Hal ini juga mencerminkan bagaimana perdagangan berperan sebagai agen pengenalan kosakata baru dan pengayaan bahasa lokal. Tidak hanya perdagangan, tetapi pernikahan lintas budaya dan perkawinan antarbangsa juga menghasilkan percampuran bahasa. Interaksi antarbudaya ini mengilhami pertukaran bahasa dan kebiasaan sosial yang mempengaruhi perkembangan bahasa di Banten. Selain itu, peran Banten sebagai kerajaan dan pusat keagamaan juga telah mendorong adopsi kosakata keagamaan dari bahasa Arab dan Sansekerta ke dalam bahasa-bahasa di Banten. Seiring dengan penyebaran agama Islam, bahasa Arab turut mempengaruhi sistem tulisan dan istilah-istilah keagamaan dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten. Lebih jauh lagi, bukan hanya bahasa Arab, bahasa lain seperti bahasa Sunda dan bahasa Jawa, bahkan bahasa Belanda juga mempengaruhi perkembangan bahasa di Banten. Semua interaksi ini mencerminkan pentingnya perdagangan dan pertukaran budaya dalam membentuk perkembangan bahasa di Banten. Proses tersebut tidak hanya menciptakan keragaman bahasa, tetapi juga melahirkan identitas budaya yang unik bagi *urang* Banten. Sejarah perdagangan dan pertukaran budaya tersebut memberikan gambaran tentang bagaimana interaksi bahasa secara organik membentuk dan memperkaya keberagaman linguistik di Banten.

Kontak dengan bangsa Arab terutama melalui perdagangan dan penyebaran agama Islam membawa pengaruh bahasa Arab dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten, Kosakata keagamaan dan istilah-istilah Islam sering kali diadopsi dan digunakan dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten, seperti istilah '*shalat*' untuk ibadah salat, *'zakat'* untuk zakat, dan *'alhamdulillah'* untuk ungkapan Syukur (Abdullah, 2002). Sementara itu, dalam pengaruh bahasa Jawa, mengingat Banten adalah wilayah di Jawa, ia memiliki kontak intensif dengan bahasa Jawa dari wilayah sekitarnya. Interaksi sosial dan perdagangan membawa pengaruh bahasa Jawa ke dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten, termasuk kosakata, frasa, dan ungkapan yang terpengaruh oleh bahasa Jawa, misalnya *'mangan jamu*' (bahasa Jawa dialek Banten) vs *'mangan jamu'* (bahasa Jawa) untuk arti 'makan obat tradisional' dan *'talak tilu'* (bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten) vs '*talak telu'* (bahasa Jawa) untuk arti 'talak tiga (Effendy, 2014). Dalam melihat pengaruh bahasa Sunda, wilayah timur Banten berbatasan dengan wilayah Sunda di Jawa Barat, dan kontak antara *urang* Banten dan Sunda juga membawa pengaruh bahasa Sunda dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten. Beberapa kosakata dan ciri khas bahasa Sunda dapat ditemukan dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten, di wilayah perbatasan, misalnya *'ngadeg'* (bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten) vs *'ngadeg'* (bahasa Sunda) untuk arti 'berdiri'. Lalu *'beurat'*

(bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten) vs '*beurat*' (bahasa Sunda) untuk arti 'berat' (Hasanah, 2018). Kemudian, dalam pengaruh bahasa Belanda, orang dapat melihat bahwa selama masa penjajahan Belanda, bahasa Belanda menjadi bahasa administrasi dan komunikasi resmi di wilayah Banten. Pengaruh bahasa Belanda dalam bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten dapat ditemukan dalam kosakata, istilah-istilah teknis, dan frasa-frasa tertentu, misalnya '*telepon*' (dari kata '*telefoon*') - merujuk pada alat komunikasi telepon dan '*bis*' (dari 'bus') - merujuk pada kendaraan umum berukuran besar (Susilowati dan Kristiawan, 2020).

Ditinjau dari warisan bahasa di Banten, jejak sejarah kolonial dan migrasi warisan bahasa di Banten memiliki pengaruh signifikan terhadap keberagaman linguistik di wilayah ini. Selama era kolonial, Banten menjadi pusat perdagangan yang strategis bagi bangsa-bangsa Eropa, seperti Belanda dan Inggris. Kontak dengan bangsa-bangsa kolonial ini membawa dampak pada bahasa-bahasa yang ada di Banten. Pengaruh bahasa Belanda dan bahasa Inggris terlihat dalam kosa kata dan ungkapan-ungkapan yang diadopsi dalam bahasa lokal. Selain itu, penggunaan bahasa Belanda sebagai bahasa administrasi juga berdampak pada perkembangan bahasa yang digunakan di sektor-sektor tertentu. Selain jejak kolonial, migrasi penduduk juga memainkan peran penting dalam membentuk warisan bahasa di Banten.

Sebagai wilayah pesisir yang ramai dengan aktivitas perdagangan, migrasi penduduk dari berbagai daerah menjadi fenomena umum. Pendatang baru membawa serta bahasa dan dialek mereka, yang kemudian berinteraksi dengan bahasa lokal, menghasilkan variasi bahasa yang semakin kaya. Perpaduan bahasa-bahasa dari berbagai wilayah ini menciptakan identitas linguistik yang unik bagi *urang* Banten. Selain itu, migrasi juga dapat menyebabkan pergeseran bahasa dan penurunan penggunaan bahasa-bahasa tradisional. Bahasa-bahasa minoritas yang dibawa oleh kelompok migran mungkin menghadapi tekanan dari bahasa mayoritas di daerah tersebut. Perkembangan teknologi dan konektivitas juga dapat berdampak pada dominasi bahasa-bahasa global dan mendorong penurunan penggunaan bahasa lokal tradisional. Warisan bahasa di Banten mencerminkan kompleksitas sejarah kolonial dan migrasi yang telah mempengaruhi perkembangan dan kelangsungan bahasa-bahasa di wilayah ini. Perpaduan antara bahasa-bahasa dari berbagai budaya dan konteks sejarah ini menciptakan ciri khas linguistik yang mencerminkan keragaman dan kekayaan budaya *urang* Banten. Upaya pelestarian dan pemeliharaan bahasa-bahasa lokal tradisional di tengah perubahan zaman menjadi penting untuk memastikan warisan bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten tetap hidup dan diwariskan kepada generasi mendatang.

Transformasi bahasa di Banten serta perkembangan dan perubahan sosial

mencerminkan kompleksitas perkembangan dan perubahan sosial yang telah mempengaruhi kehidupan masyarakat di wilayah ini. Seiring dengan berjalannya waktu, bahasa di Banten telah mengalami perubahan yang signifikan dalam merespons dinamika sosial. Perkembangan teknologi informasi dan globalisasi telah membawa perubahan komunikasi yang mendalam, menghadirkan pengaruh bahasa-bahasa global ke dalam kehidupan sehari-hari *urang* Banten. Media sosial dan platform digital telah berkontribusi pada perubahan cara orang berkomunikasi, baik dalam bahasa tulisan maupun lisan. Penggunaan bahasa yang lebih santai, singkat, dan seringkali campur aduk dengan bahasa asing atau dialek lain menjadi ciri khas komunikasi di era digital. Fenomena ini dapat mempengaruhi pola bahasa yang lebih khas dan terkini di kalangan generasi muda. Selain itu, perubahan sosial yang terjadi di Banten, seperti urbanisasi dan pergeseran ekonomi, juga telah berdampak pada perkembangan bahasa di Banten.

Bahasa-bahasa yang dipertahankan di pedesaan mungkin menghadapi tekanan untuk beradaptasi dengan bahasa yang lebih dominan di perkotaan. Hal ini menggambarkan bagaimana bahasa bisa menjadi cerminan perubahan sosial dan struktur masyarakat di Banten. Selain pengaruh luar, kesadaran akan pentingnya pelestarian bahasa tradisional juga mulai meningkat di tengah transformasi ini. Upaya pelestarian bahasa dan warisan budaya lokal semakin menjadi terfokus, terutama untuk menjaga identitas dan keberagaman budaya di Banten. Transformasi bahasa di Banten merupakan hasil dari interaksi kompleks antara perkembangan sosial, teknologi, dan interaksi budaya. Penting bagi masyarakat untuk memahami bahwa perubahan bahasa adalah fenomena yang alami dan reflektif dari dinamika sosial yang berkelanjutan. Sambil merangkul kemajuan zaman, pelestarian bahasa dan warisan budaya tradisional adalah kunci untuk mempertahankan identitas unik dan kekayaan linguistik *urang* Banten di tengah tantangan globalisasi dan modernisasi.

Dialek-dialek bahasa di Banten ditinjau dari perbedaan dan perkembangannya menunjukkan keragaman linguistik yang kaya di wilayah ini. Perbedaan dialek dapat ditemukan di berbagai daerah, desa, atau kota di Banten, yang mencerminkan variasi budaya dan sejarah yang berbeda. Faktor geografis dan interaksi sosial menjadi penyebab utama perkembangan dialek-dialek ini. Perbedaan dialek di Banten sering kali mencakup variasi dalam pelafalan, kosakata, dan tata bahasa. Dialek-dialek ini bisa muncul karena keterbatasan interaksi komunikasi antarwilayah di masa lalu, ketika transportasi dan komunikasi terbatas. Bentang alam yang beragam di wilayah Banten, seperti pegunungan, dataran rendah, dan pesisir, juga berkontribusi pada perbedaan dialek. Perkembangan dialek juga dipengaruhi oleh interaksi sosial dan migrasi penduduk. Setiap komunitas dapat

membawa serta dialek dari daerah asalnya, dan kontak dengan dialek-dialek lain di Banten menyebabkan percampuran dan perubahan bahasa dari waktu ke waktu. Perkawinan lintas budaya juga dapat memengaruhi perkembangan dialek, karena pasangan yang berasal dari daerah yang berbeda membawa serta pengaruh bahasa dari kedua pihak. Dalam era modern, perbedaan dialek di Banten terus mengalami perkembangan. Globalisasi dan mobilitas penduduk membawa interaksi antarwilayah lebih intensif, yang dapat menyebabkan konvergensi dialek atau munculnya dialek baru yang merupakan campuran dari berbagai pengaruh. Penting untuk diakui bahwa perbedaan dialek adalah bagian alami dari kekayaan linguistik dan budaya suatu daerah. Upaya pelestarian dialek-dialek di Banten adalah penting untuk menjaga keunikan dan identitas bahasa masyarakat setempat. Studi lebih lanjut tentang perbedaan dan perkembangan dialek-dialek ini akan memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang keragaman bahasa di Banten dan bagaimana interaksi sosial dan lingkungan dapat membentuk variasi linguistik yang kaya dan menarik.

Persebaran Bahasa Jawa Dialek Banten

Persebaran bahasa Jawa dialek Banten mencerminkan warisan budaya dan sejarah wilayah ini. Bahasa Jawa dialek Banten banyak digunakan oleh masyarakat di sebagian wilayah Banten, terutama di daerah-daerah dengan populasi Jawa yang signifikan. Dialek ini sering menjadi bahasa sehari-hari bagi komunitas Jawa di Banten, terutama di lingkungan keluarga, komunitas lokal, dan dalam interaksi sehari-hari. Persebaran bahasa Jawa dialek Banten dipengaruhi oleh faktor migrasi dan perpindahan penduduk dari wilayah Jawa lainnya ke Banten. Sejarah perdagangan dan pertukaran budaya di wilayah pesisir Banten juga berkontribusi pada penyebaran bahasa ini. Interaksi sosial dan perkawinan lintas budaya antara orang Jawa dari wilayah Jawa dan *urang* Banten turut membawa pengaruh bahasa Jawa dialek Banten.

Dalam perkembangannya, penggunaan bahasa Jawa dialek Banten terus dipengaruhi oleh konteks sosial dan lingkungan lokal. Berbagai wilayah atau desa di Banten mungkin menunjukkan variasi atau perbedaan dalam pelafalan, kosakata, dan tata bahasa bahasa Jawa dialek Banten, yang mencerminkan keragaman bahasa yang ada dalam masyarakat setempat. Fenomena ini menegaskan bahwa bahasa adalah entitas yang hidup dan terus berubah sesuai dengan pengaruh lingkungan dan interaksi sosial. Meskipun bahasa Jawa dialek Banten merupakan salah satu varian bahasa Jawa yang dominan digunakan di wilayah ini, penting untuk diingat bahwa Banten juga memiliki kekayaan linguistik yang lebih luas. Berbagai dialek dan bahasa-bahasa lainnya turut berperan dalam membentuk

identitas dan kehidupan budaya masyarakat di wilayah ini. Keanekaragaman bahasa tersebut menjadi cerminan dari kompleksitas dan kekayaan warisan budaya yang dimiliki oleh *urang* Banten secara keseluruhan. Oleh karena itu, penting bagi kita untuk menghargai dan memahami peran bahasa-bahasa lokal lainnya di Banten selain dari bahasa Jawa dialek Banten, karena setiap bahasa tersebut memiliki nilai dan signifikansi yang unik dalam membentuk identitas dan keberagaman budaya di wilayah ini.

Bahasa Jawa dituturkan oleh *urang* Banten, yaitu masyarakat yang memiliki hubungan paling erat dengan Kesultanan Banten. Bahasa Jawa dialek Banten adalah sebuah dialek bahasa Jawa yang masih termasuk ragam dialek bahasa Jawa Cirebon-Indramayu (rumpun bahasa Jawa Banyumasan). Namun, seiring berjalannya waktu, dialek ini mengalami beberapa perubahan kosakata akibat dikelilingi oleh wilayah penuturan bahasa Sunda Banten (bahasa Sunda Serang) di sekitarnya dan letak geografisnya yang terlalu jauh dengan Kota Cirebon/Kabupaten Cirebon atau Kabupaten Indramayu, sehingga ia lebih sering dikategorikan sebagai dialek yang terpisah dengan dialek Cirebon-Indramayu. Bahasa Jawa Serang dituturkan di wilayah utara Provinsi Banten seperti Kabupaten Tangerang bagian utara dan barat laut, Kota Serang, Kabupaten Serang bagian utara, dan Kota Cilegon. Bahasa Jawa Serang juga dituturkan di Provinsi Lampung. Dialek ini juga dianggap sebagai turunan dialek kuno bahasa Jawa.

Dalam bahasa Jawa Banten terdapat dua tingkatan, yaitu tingkatan *babasan* (*krama*) dan standar. Dalam bahasa Jawa Serang, pengucapan huruf 'e' ada dua versi, yaitu ada yang diucapkan 'e' saja, seperti pada kata '*ape*' atau '*kite*', dan juga ada yang diucapkan 'a', seperti pada kata 'apa' atau 'kita'. Daerah yang melafalkan 'a' adalah Kragilan, Kibin, Cikande, Kopo, Pamarayan, dan daerah-daerah di sekitar wilayah Kabupaten Serang bagian timur lainnya. Sementara itu, daerah yang melafalkan 'e' adalah daerah-daerah di Kota Serang dan sebagian Kabupaten Serang, seperti Cipocok Jaya, Kasemen, Bojonegara, Kramatwatu, Ciruas, Anyer, Waringinkurung, dan sekitar wilayah Kota Serang dan Kabupaten Serang lainnya.

Persebaran Bahasa Sunda Dialek Banten

Persebaran bahasa Sunda dialek Banten mencerminkan interaksi budaya dan sejarah yang kaya di wilayah ini. Bahasa Sunda dialek Banten merupakan salah satu varian bahasa Sunda yang digunakan oleh sebagian masyarakat di Banten, terutama di daerah-daerah dengan populasi Sunda yang signifikan. Dialek ini menjadi bahasa sehari-hari bagi komunitas Sunda di Banten, dan diwariskan dari

generasi ke generasi melalui lingkungan keluarga dan interaksi komunitas lokal. Sejarah migrasi dan pertukaran budaya berperan penting dalam persebaran bahasa Sunda dialek Banten. Sejak zaman dahulu, Banten telah menjadi wilayah perdagangan yang ramai, menjadikannya tempat pertemuan berbagai suku dan budaya, termasuk komunitas Sunda. Interaksi sosial antara masyarakat Sunda dengan masyarakat lokal di Banten turut memengaruhi penyebaran dan perkembangan bahasa Sunda dialek Banten. Perbedaan dalam penggunaan bahasa Sunda dialek Banten dapat terlihat dari satu wilayah ke wilayah lainnya. Beberapa wilayah atau desa mungkin memiliki varian atau perbedaan dalam pelafalan, kosakata, dan tata bahasa bahasa Sunda dialek Banten, yang mencerminkan keragaman bahasa dalam masyarakat setempat.

Selain itu, persebaran bahasa Sunda dialek Banten juga dipengaruhi oleh perkembangan zaman dan kebiasaan migrasi penduduk. Globalisasi dan mobilitas penduduk telah menjadi faktor penting yang membawa perubahan dalam interaksi sosial dan lingkungan. Fenomena ini tidak hanya memengaruhi pola komunikasi, tetapi juga memunculkan perubahan dalam penggunaan bahasa sehari-hari. Di tengah dinamika ini, pentingnya pelestarian bahasa-bahasa lokal, termasuk bahasa Sunda dialek Banten, menjadi semakin nyata. Dengan menghadapi arus globalisasi yang terus berkembang, upaya pelestarian bahasa-bahasa lokal menjadi suatu keharusan untuk menjaga keberagaman linguistik dan warisan budaya yang kaya. Ini menuntut adanya kesadaran kolektif dari masyarakat untuk menghargai, merawat, dan menggunakan bahasa-bahasa lokal sebagai bagian integral dari identitas dan kekayaan budaya mereka. Dengan demikian, pelestarian bahasa Sunda dialek Banten tidak hanya menjadi tanggung jawab individu atau kelompok tertentu, tetapi juga merupakan tanggung jawab bersama seluruh komunitas dalam menjaga keberlanjutan warisan budaya yang telah diwariskan dari generasi ke generasi.

Bahasa Sunda dialek Banten dapat diidentifikasi sebagai salah satu turunan langsung dari bahasa Sunda Kuno. Hal ini terbukti dengan masih banyaknya kosakata yang dipertahankan dari bahasa Sunda Kuno dalam penggunaan sehari-hari. Keberadaan kosakata yang mirip atau serupa dengan bahasa Sunda Kuno adalah salah satu indikator yang menggambarkan hubungan langsung antara bahasa Sunda Banten dengan bahasa leluhurnya. Fenomena ini juga menyebabkan terjadinya beberapa perbedaan leksikon antara bahasa Sunda dialek Banten dengan bahasa Sunda dialek Priangan yang lebih banyak mengalami evolusi. Dalam konteks ini, bahasa Sunda Banten memegang peranan penting dalam mempertahankan warisan linguistik dan mewujudkan kontinuitas dengan leluhurnya, bahasa Sunda Kuno. Perbedaan leksikon antara bahasa Sunda

Banten dan bahasa Sunda dialek Priangan mencerminkan perjalanan yang berbeda dalam evolusi bahasa, serta faktor-faktor historis dan sosial yang memengaruhi perkembangan bahasa-bahasa tersebut. Dengan memahami hubungan bahasa Sunda Banten dengan bahasa leluhurnya, kita dapat lebih memahami dinamika linguistik dan kultural yang terjadi di wilayah Banten serta kekayaan warisan bahasa yang dimiliki oleh *urang* Banten secara keseluruhan.

Secara praktiknya, bahasa Sunda Banten digolongkan sebagai bahasa Sunda dialek barat. Pengucapan bahasa Sunda di Banten umumnya berada di daerah Banten bagian tengah dan selatan serta sebagian wilayah di sebelah selatan, yaitu Kabupaten Lebak dan Kabupaten Pandeglang. Di Banten bagian utara (Kabupaten Serang dan Kota Serang), bahasa ini digunakan di Kecamatan Ciomas, Pabuaran, Padarincang, Cinangka, Baros, Curug, Petir, Cikeusal, Kopo, Cikande, Pamarayan, dan sebagian Anyer (Suriamiharja, 1981). Bahasa Sunda Banten juga dituturkan di Kabupaten Tangerang, khususnya di bagian selatan, barat daya, barat tengah, dan sebagian utara (Ampera, 2004). Kota Tangerang, dan Kota Tangerang Selatan (khususnya Serpong, Serpong Utara, dan sebagian Setu) (Lauder, 1993). Peta bahasa di Provinsi Banten seperti daerah tradisional masyarakat Kanekes di Kecamatan Leuwidamar, Lebak, adalah penutur aktif bahasa yang digolongkan sebagai bahasa Sunda dialek Banten.

Kedudukan dan Penggunaan Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten

Kedudukan dan penggunaan bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten di wilayah Banten mencerminkan keragaman linguistik dan keberagaman budaya yang khas. Bahasa-bahasa ini tidak hanya menjadi alat komunikasi sehari-hari, tetapi juga merupakan penanda identitas budaya yang kuat bagi masyarakat yang menggunakannya. Bahasa Jawa dialek Banten, misalnya, menduduki peran penting dalam kehidupan sehari-hari masyarakat yang menggunakannya. Dari percakapan di dalam keluarga hingga interaksi sosial di lingkungan lokal, bahasa ini menjadi medium utama untuk menyampaikan gagasan, emosi, dan informasi. Begitu pula halnya dengan komunitas yang menggunakan bahasa Sunda dialek Banten, di mana bahasa ini menjadi ciri khas yang membedakan mereka dalam interaksi sehari-hari. Penggunaan kedua bahasa ini tidak hanya mencerminkan keragaman linguistik di wilayah Banten, tetapi juga menunjukkan kekayaan warisan budaya yang terus dijaga dan dilestarikan oleh masyarakat setempat.

Bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten juga berperan dalam mempertahankan identitas budaya masyarakat. Bahasa ini diwariskan dari generasi ke generasi dan

dijaga melalui tradisi lisan dan interaksi sosial dalam komunitas. Selain itu, kedua bahasa ini juga digunakan dalam berbagai aspek budaya *urang* Banten, seperti dalam seni, musik, tarian, dan upacara adat. Namun, di era globalisasi dan teknologi, penggunaan bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten menghadapi tantangan. Bahasa-bahasa global dan bahasa nasional sering kali mendominasi media massa, pendidikan, dan dunia bisnis. Hal ini bisa menyebabkan bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten mengalami penurunan penggunaan, terutama di kalangan generasi muda yang lebih terpengaruh oleh bahasa-bahasa lain.

Oleh karena itu, upaya pelestarian bahasa-bahasa lokal ini menjadi penting untuk memastikan bahwa identitas budaya dan warisan linguistik wilayah ini tetap terjaga dan diwariskan kepada generasi mendatang. Penyuluhan dan penguatan penggunaan bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten dalam pendidikan dan media lokal dapat berperan dalam melestarikan bahasa-bahasa ini sebagai bagian penting dari kehidupan *urang* Banten.

Perkembangan Bahasa Daerah dan Nasional di Banten

Perkembangan bahasa daerah dan bahasa nasional di Banten mencerminkan perspektif sejarah yang kaya akan interaksi budaya dan perubahan sosial di wilayah ini. Sebagai wilayah yang strategis dan ramai dengan aktivitas perdagangan, Banten menjadi pusat pertemuan berbagai suku dan budaya, yang berkontribusi pada keragaman linguistik yang unik. Seiring dengan perjalanan sejarahnya, Banten mendapat pengaruh dari berbagai pihak, termasuk kerajaan-kerajaan lokal, kerajaan Hindu-Buddha, dan bangsa-bangsa Islam, yang turut membentuk bahasa dan budaya di wilayah ini. Meskipun tidak ada catatan pasti tentang kapan persisnya bahasa Sunda dan Jawa mulai digunakan secara luas di Banten, namun peninggalan-peninggalan sejarah menunjukkan bahwa kedua bahasa ini telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari *urang* Banten sejak berabad-abad yang lalu. Catatan-catatan historis, seperti prasasti-prasasti, cerita rakyat, dan sastra lisan, mencerminkan penggunaan bahasa Sunda dan Jawa di wilayah ini sejak zaman dahulu kala. Bahasa daerah seperti bahasa Jawa, bahasa Sunda, dan dialek-dialek lokal mendominasi komunikasi sehari-hari di kalangan *urang* Banten. Bahasa daerah ini diwariskan dari generasi ke generasi dan menjadi identitas budaya masyarakat setempat. Perdagangan dan interaksi sosial juga membawa pengaruh bahasa dari wilayah lain, yang menciptakan campuran dan variasi bahasa dalam komunitas di Banten.

Perkembangan bahasa nasional, seperti bahasa Indonesia, turut memainkan peran penting dalam sejarah bahasa di Banten. Dalam konteks nasionalisme dan

persatuan, bahasa Indonesia diperkenalkan sebagai bahasa persatuan dan komunikasi yang menyatukan berbagai suku dan budaya di Indonesia. Penggunaan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional dan bahasa pengantar dalam pendidikan dan administrasi pemerintahan memberikan dampak signifikan dalam mengubah pola komunikasi dan pola pemikiran *urang* Banten. Perkembangan bahasa daerah dan bahasa nasional di Banten mencerminkan proses dinamis adaptasi dan evolusi bahasa dalam menghadapi perubahan zaman. Meskipun bahasa nasional tetap menjadi alat komunikasi utama di berbagai sektor, bahasa daerah juga tetap dijaga dan dipertahankan oleh masyarakat sebagai bagian penting dari identitas budaya lokal. Seiring dengan perkembangan teknologi dan globalisasi, tantangan bagi bahasa daerah dan bahasa nasional di Banten menjadi semakin kompleks, dan upaya pelestarian serta pemeliharaan keberagaman bahasa menjadi peran penting untuk memastikan bahwa warisan linguistik dan budaya wilayah ini tetap hidup dan berkelanjutan.

Tantangan dan Peluang Pemertahanan Bahasa Daerah Dialek Banten

Pemertahanan bahasa tradisional di Banten menghadapi tantangan yang kompleks seiring dengan perkembangan zaman dan globalisasi. Salah satu tantangan utama adalah dominasi bahasa nasional, seperti bahasa Indonesia, yang menjadi bahasa pengantar dalam pendidikan dan administrasi pemerintahan. Penggunaan bahasa nasional ini dapat mengurangi penggunaan bahasa tradisional dalam berbagai sektor, terutama di kalangan generasi muda yang lebih terpengaruh oleh bahasa-bahasa global. Selain itu, peran media massa dan teknologi informasi dalam menyebarkan bahasa-bahasa global juga menjadi tantangan bagi pemertahanan bahasa tradisional. Popularitas media sosial dan platform digital telah mengubah cara orang berkomunikasi dan menyebarkan informasi yang dapat berdampak pada penggunaan bahasa tradisional di lingkungan digital. Namun, di tengah tantangan ini, terdapat juga peluang bagi pemertahanan bahasa tradisional di Banten.

Kesadaran akan pentingnya pelestarian warisan budaya dan bahasa semakin meningkat di kalangan masyarakat. Organisasi lokal, lembaga pendidikan, dan pemerintah daerah dapat berperan aktif dalam mendukung program-program pelestarian bahasa tradisional. Penggunaan bahasa tradisional dalam lingkungan keluarga, upacara adat, dan kegiatan budaya lokal juga menjadi faktor penting dalam mempertahankan bahasa-bahasa tradisional. Generasi tua dapat berperan sebagai penjaga dan pembawa tradisi bahasa, sementara generasi muda dapat dil-

ibatkan dalam proses pembelajaran dan pelestarian bahasa tradisional. Peluang lainnya adalah pengembangan literasi dan pendidikan berbasis bahasa tradisional.

Mengintegrasikan bahasa tradisional dalam kurikulum pendidikan dan menyediakan sumber daya literatur dalam bahasa-bahasa tradisional dapat meningkatkan apresiasi dan kesadaran akan pentingnya bahasa-bahasa ini. Secara keseluruhan, pemertahanan bahasa tradisional di Banten memerlukan upaya kolaboratif dari berbagai pihak, termasuk masyarakat, pemerintah daerah, dan lembaga pendidikan. Sambil merangkul perubahan zaman, penting untuk tidak melupakan akar budaya dan bahasa tradisional sebagai bagian penting dari identitas dan kekayaan budaya *urang* Banten. Dengan upaya yang berkelanjutan dan komitmen bersama, bahasa-bahasa tradisional di Banten dapat terus hidup dan diwariskan kepada generasi mendatang.

Sistem Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten

Sistem bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten mencerminkan kekayaan linguistik dan budaya di wilayah ini. Dalam sistem bahasa Jawa dialek Banten, terdapat perbedaan dalam pelafalan, kosakata, dan tata bahasa yang membedakannya dari dialek-dialek Jawa di wilayah lain. Bahasa Jawa dialek Banten umumnya menggunakan aksara Jawa, namun kadang-kadang juga memadukan aksara Latin dalam komunikasi tulisan. Sistem bahasa Jawa dialek Banten ini mencerminkan pengaruh budaya Jawa yang kuat di Banten dan menjadi bahasa sehari-hari bagi komunitas Jawa di Banten. Di sisi lain, sistem bahasa Sunda dialek Banten juga memiliki ciri khasnya sendiri. Dalam sistem bahasa Sunda dialek Banten, perbedaan dalam pelafalan, kosakata, dan tata bahasa dengan dialek-dialek Sunda Banten lain juga bisa ditemukan. Bahasa Sunda dialek Banten biasanya menggunakan aksara Sunda, namun dalam praktiknya, penggunaan aksara Sunda bisa berbeda-beda di antara komunitas yang berbicara dalam bahasa ini. Bahasa Sunda dialek Banten menjadi bahasa sehari-hari bagi komunitas Sunda di Banten, dan juga berkontribusi pada identitas budaya lokal. Kedua sistem bahasa ini mencerminkan proses dinamis evolusi bahasa dalam menghadapi interaksi budaya dan perubahan sosial.

Meskipun bahasa nasional, seperti bahasa Indonesia, menjadi alat komunikasi dominan di berbagai sektor, sistem bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten tetap dijaga dan dipertahankan oleh masyarakat sebagai bagian penting dari identitas budaya lokal. Pentingnya pelestarian sistem bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten sebagai bagian dari kekayaan linguistik dan budaya *urang* Banten menjadi semakin jelas. Studi lebih lanjut tentang kedua sistem bahasa ini akan mem-

berikan pemahaman yang lebih mendalam tentang keragaman bahasa di Banten dan bagaimana interaksi budaya berkontribusi pada identitas dan kekayaan budaya *urang* Banten. Upaya pelestarian dan pemeliharaan sistem bahasa ini sebagai bagian penting dari kehidupan *urang* Banten akan memberikan manfaat dalam melestarikan warisan linguistik dan budaya di tengah tantangan zaman modern.

Sistem Vokal dan Konsonan Bahasa Jawa Dialek Banten

Bahasa Jawa dialek Banten adalah salah satu dialek bahasa Jawa yang digunakan oleh masyarakat di wilayah Banten. Dialek ini memiliki karakteristik sistem linguistik yang khas dan berbeda dari bahasa Jawa standar atau dialek bahasa Jawa lainnya. Ditinjau dari aspek fonologi, bahasa Jawa dialek Banten memiliki sejumlah perbedaan dalam pengucapan suara dan pola suku kata dibandingkan dengan bahasa Jawa standar. Misalnya, ada variasi dalam pengucapan vokal dan konsonan tertentu yang memberikan ciri khas tersendiri dalam dialek Banten. Dialek Banten cenderung memiliki nada bicara yang lebih datar atau rendah dibandingkan dengan dialek-dialek bahasa Jawa lainnya. Nada ini sering disebut 'nada Banten' dan merupakan ciri khas dari dialek ini. Bukan hanya itu, sistem morfologi dalam bahasa Jawa dialek Banten juga dapat menunjukkan beberapa perbedaan dari bahasa Jawa standar. Ada perbedaan dalam pembentukan kata dan bentuk kata, meskipun beberapa pola dasar morfologi masih tetap sama dengan bahasa Jawa standar.

Bahasa Jawa dialek Banten memiliki kosakata yang khas dan terkadang berbeda dari bahasa Jawa standar. Beberapa kata atau ungkapan mungkin unik dan khas, dan hanya digunakan dalam dialek Banten. Dalam bahasa Jawa dialek Banten, ada perbedaan dalam struktur kalimat dan penggunaan kata-kata dalam kalimat. Beberapa pola sintaksis bisa berbeda dari bahasa Jawa standar atau dialek bahasa Jawa lainnya.

Jika ditinjau dari aspek sistem tatanan bahasa, bahasa Jawa dialek Banten memiliki 24 fonem. Fonem vokal ada enam, yaitu /i/, /e/, /a/, /O/, /u/, dan /|/, sedangkan fonem konsonan ada 18 yaitu b ,/p/, / t/, /d/, /g/, /k/, /n/,/ j/, /c/, /s/, /h/, /r/, /l/, /m/,/ ¥, /G/, /w/, dan /y/. Selain fonem-fonem tersebut, ditemukan pula konsonan rangkap, seperti /br/, /pr/, /dr/, /tr/, /mr/, /kr/, /gr/, /mpr/, /ntr/, /nkr/, /bl/, /pl/, /kl/, /mbl/, /mpl/, dan /nkl/. Dari sisi morfologi, dalam bahasa Jawa Banten terdapat prefix nge-, ng-, N-, di-, ke- se-, dan pe-; infiks –um-; sufiks –e, -ne, -aken, - kaken, -i, -ni, -an, -en, -nen, dan –a; dan konfiks ke—an, dan pe—an. Menurut para ahli, dalam bahasa Jawa dialek Banten juga ditemukan frase eksosentris: direktif, konektif, dan predikatif. Selain itu, terdapat enam

jenis klausa dalam bahasa Jawa dialek Banten, yaitu FN+FV, FN+FN, FN+F-adj, FN+Adv, FN+Fprep., FN+Fnu. Sementara itu, hanya ada dua jenis kalimat dalam bahasa Jawa dialek Banten, yaitu kalimat tunggal dan kalimat majemuk (Wasid, 1985).

Sistem Vokal dan Konsonan Bahasa Sunda Dialek Banten

Bahasa Sunda dialek Banten adalah salah satu dialek bahasa Sunda yang digunakan oleh masyarakat di wilayah Banten. Dialek ini memiliki karakteristik sistem linguistik yang khas dan berbeda dari bahasa Sunda standar atau dialek bahasa Sunda lainnya. Ditinjau dari aspek fonologi, bahasa Sunda dialek Banten memiliki sejumlah perbedaan dalam pengucapan suara dan pola suku kata dibandingkan dengan bahasa Sunda standar. Beberapa fonem atau bunyi bahasa Sunda mungkin diucapkan dengan cara yang berbeda atau memiliki variasi dalam dialek Banten. Dialek Banten dapat memiliki variasi dalam pengucapan vokal dan konsonan tertentu yang membedakannya dari dialek-dialek bahasa Sunda lainnya. Sistem morfologi dalam bahasa Sunda dialek Banten dapat menunjukkan beberapa perbedaan dari bahasa Sunda standar. Ada perbedaan dalam pembentukan kata dan bentuk kata, meskipun beberapa pola dasar morfologi masih tetap sama dengan bahasa Sunda standar.

Bahasa Sunda dialek Banten memiliki kosakata yang khas dan terkadang berbeda dari bahasa Sunda standar. Beberapa kata atau ungkapan mungkin unik dan khas, dan hanya digunakan dalam dialek Banten. Dalam bahasa Sunda dialek Banten, ada perbedaan dalam struktur kalimat dan penggunaan kata-kata dalam kalimat. Beberapa pola sintaksis bisa berbeda dari bahasa Sunda standar atau dialek bahasa Sunda lainnya.

Bahasa Sunda dialek Banten tidak terlalu berbeda dari bahasa Sunda Priangan baik dalam hal vokal maupun konsonan. Klasifikasi vokal atau bunyi vokal biasanya diklasifikasikan dan dinamai berdasarkan posisi lidah dan bentuk mulut. Posisi lidah bisa vertikal maupun horizontal. Secara vertikal, ia dibedakan menjadi vokal tinggi, contohnya bunyi /i/ dan /u/. Vokal tengah, contohnya bunyi /e/ dan /ə/, serta vokal rendah, contohnya bunyi /a/. Secara horizontal, ia dibedakan berdasarkan adanya vokal depan, contohnya bunyi /e/ dan /i/; vokal tengah, contohnya bunyi /ə/, dan vokal belakang, contohnya bunyi /u/ dan /o/. Selanjutnya, berdasarkan bentuk mulut, ia dibedakan antara vokal bulat dan vokal tidak bulat. Disebut vokal bulat karena bentuk mulut membuncit saat mengucapkan vokal tersebut, seperti bunyi vokal /u/ dan /o/. Disebut vokal tidak bulat karena bentuk mulut tidak membuncit, tetapi melebar saat mengucapkan vokal, contohnya /e/

dan /i/. Fonemik dalam dialek bahasa Sunda Banten terdiri dari konsonan dan vokal, distribusi konsonan dan vokal, serta deretan vokal dan konsonan. Terdapat tujuh vokal dalam bahasa Sunda, yaitu: /a/ [a], /i/ [i], /u/ [u], /é/ [ɛ], /o/ [o], /eu/ [ö], dan /e/ [ə].

Sementara itu, Fajri (2023) dalam penelitiannya mengklasifikasikan konsonan atau bunyi konsonan biasanya dibedakan berdasarkan tiga tolok ukur atau kriteria, yaitu posisi pita suara, tempat artikulasi, dan cara artikulasi. Keberadaan bunyi bersuara dan nirsuara dibedakan berdasarkan pita suara. Bunyi bersuara terjadi ketika pita suara sedikit terbuka, sehingga terjadi getaran pada pita suara. Bunyi bersuara meliputi: /b/, /d/, /g/, dan /c/. Bunyi nirsuara terjadi ketika pita suara sedikit terbuka lebar, sehingga tidak ada getaran suara pada pita suara. Bunyi nirsuara meliputi: /s/, /k/, /p/, dan /t/. Dalam bahasa Sunda terdapat 18 konsonan, yaitu /b/ [b], /c/ [c], /d/ [d], /g/ [g], /h/ [h], /j/ [j], /k/ [k], /l/ [l], /m/ [m], /n/ [n], /ny/ [ñ], /ng/ [ŋ], /p/ [p], /r/ [r], /s/ [s], /t/ [t], /w/ [w], dan /y/ [y]. Namun, karena pengaruh bahasa asing, dalam bahasa Sunda juga terdapat konsonan /f/ [f], /v/ [v], dan /z/ [z].

Kesimpulan

Bab ini mengeksplorasi perjalanan intelektual yang menelusuri lanskap bahasa Sunda dan Jawa dialek Banten. Saya mengajak pembaca untuk melihat identitas bahasa-bahasa ini dari berbagai perspektif yang meliputi aspek sejarah, persebaran geografis, dan karakteristik sistem bahasanya. Dengan melakukan analisis yang teliti dan mendalam, saya menguraikan kompleksitas dan keunikan bahasa-bahasa ini yang tersebar di wilayah Banten. Bab ini bukan sekadar sebuah pemetaan atas keberagaman bahasa, melainkan sebuah upaya untuk membentuk pemahaman yang lebih dalam tentang perjalanan dan evolusi bahasa Sunda dan Jawa dialek Banten sepanjang sejarahnya. Dari zaman kerajaan hingga era kolonialisme, bahasa-bahasa ini telah menjadi saksi bisu dari berbagai peristiwa bersejarah yang membentuk identitas budaya dan sosial *urang* Banten.

Di dalam bab ini, saya tidak hanya menyoroti kekayaan linguistik wilayah Banten, tetapi juga menggali makna-makna yang terkandung dalam bahasa-bahasa ini sebagai cerminan dari nilai-nilai, kepercayaan, dan kehidupan *urang* Banten secara keseluruhan. Dengan demikian, bab ini tidak hanya menjadi sebuah studi akademis, tetapi juga menjadi sebuah persembahan tentang warisan budaya yang kaya dan bernilai dari *urang* Banten. Dalam memetakan perjalanan bahasa-bahasa ini, bab ini juga mengajak pembaca untuk memahami dinamika sosial, politik, dan budaya yang mempengaruhi perkembangan bahasa di Banten.

Dengan memahami konteks historis dan sosial di balik perkembangan bahasa-bahasa ini, kita dapat lebih memahami makna dan nilai yang terkandung di dalamnya. Selain itu, bab ini juga memberikan landasan yang kuat untuk upaya pelestarian dan pemeliharaan bahasa-bahasa lokal, termasuk bahasa Sunda dan Jawa dialek Banten dalam menghadapi tantangan globalisasi yang terus berkembang. Dengan memahami akar dan nilai-nilai bahasa-bahasa ini, kita dapat lebih memahami dan menghargai identitas budaya *urang* Banten, serta memastikan warisan budaya ini tetap hidup dan relevan di masa depan.

Dalam proses eksplorasi perkembangan bahasa daerah di Banten, saya menemukan bahwa bahasa di Banten bukanlah entitas yang statis, tapi ia mengalami evolusi yang terus-menerus sejalan dengan perubahan sosial, politik, dan budaya di wilayah tersebut. Bahasa Jawa dan Sunda dialek Banten mencerminkan jejak perjalanan panjang dari zaman kerajaan di Nusantara hingga masa kolonialisme dan pengaruh kesultanan Islam pertama di Banten. Bahkan hingga saat ini, bahasa-bahasa tersebut terus berkembang dan mengalami perubahan sebagai respons terhadap dinamika sosial dan budaya yang terus berubah di Banten. Pengaruh sejarah, perkembangan zaman, dan tantangan kontemporer memunculkan interferensi dan inovasi dalam bahasa-bahasa ini, baik dari segi fonologis, morfologis, maupun semantis.

Studi lebih lanjut tentang persebaran dan perkembangan bahasa Jawa dialek Banten akan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang interaksi sosial dan kultural yang mempengaruhi keragaman linguistik di wilayah ini. Upaya pelestarian dan pemeliharaan bahasa-bahasa lokal, termasuk bahasa Jawa dialek Banten, menjadi penting dalam menjaga keberagaman dan identitas budaya *urang* Banten di tengah arus globalisasi yang terus berkembang. Dengan demikian, bab ini tidak hanya menjadi sebuah kajian akademis, tetapi juga menjadi panggilan untuk bertindak dalam rangka melestarikan keberagaman bahasa dan identitas budaya lokal dalam masyarakat yang semakin terkoneksi secara global.

Referensi

Abdullah, I. (2013). *Sejarah Bahasa-Bahasa di Banten*. Banten: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Banten.

Abdullah, I. (2002). Pengaruh Bahasa Arab terhadap Bahasa Indonesia. *Jurnal Bahasa dan Seni*, 30(2), 71–80.

Ampera, T., & dkk. (2004). *Bahasa dan Sastra Daerah di Kabupaten Tangerang: Pengkajian Budaya dan Nilai-Nilai Tradisional*. Tangerang: Pemerintah Kabupaten Tangerang.

Arisah, E. (2016). Kosakata Arab dalam Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten: Kajian Eksploratif. *Jurnal Pendidikan dan Pengajaran*, 49(2), 103–112.

Badan Pusat Statistik Provinsi Banten. (2021). *Banten Dalam Angka 2021*. Diakses dari https://banten.bps.go.id/publication/2021/02/26/2161e090a3011ad42c26c6d8/banten-dalam-angka-2021.html

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1987). *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Effendy, B. (2014). Perubahan dan Pemertahanan Kosakata Banten: Kajian Leksikografi Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten. *Jurnal Linguistik Terapan*, 4(2), 134–143.

Fauzi, A. (2016). *Ragam Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten dan Fungsinya dalam Pembelajaran Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten*. Banten: Dinas Pendidikan Provinsi Banten.

Hasanah, U. (2018). Analisis Kontak Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten dengan Bahasa Sunda. *Litera*, 17(1), 11–18.

Wasid, I., & dkk. (1885). *Struktur Bahasa Jawa Dialek Banten*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Fajri, K. (2023). *The Sundanese Banten Dialect Interference in English Consonants Mispronunciation for EFL Learners*. Serang: State Islamic University of Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

Lauder, M. R. M. T. (1993). *Pemetaan dan Distribusi Bahasa-Bahasa di Tangerang*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penelitian dan Pembinaan Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah.

Mulyati, Y. (2014). Ekspresi Emosi dalam Sastra Banten. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra*, 1(1), 315–322.

Sholahuddin, M. (2015). Perkembangan Kerajaan Banten: Sebuah Kajian Historis. *Jurnal Pendidikan Sejarah*, 4(1), 75–91.

Siregar, D. (2016). Pengaruh Bahasa Arab dalam Bahasa dan Kebudayaan Sunda di Kota Cirebon. *Jurnal Humaniora*, 27(2), 143–154.

Susilowati, E., & Kristiawan, M. (2020). Pengaruh Kosakata Belanda dalam Bahasa Jawa Suriname: Kajian Etnolinguistik. *Journal of Indonesian Education and Teaching (JIET)*, 3(2), 191–201.

Suriamiharja, A., & dkk. (1981). *Geografi Dialek Sunda di Kabupaten Serang*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Wahab, S. (2004). Kosakata Jawa dalam Upacara Adat Perkawinan di Kabupaten Banten. *Penelitian Bahasa dan Sastra*, 1(2), 100–108.

Yusuf, M. (2020). *Perkembangan Bahasa Jawa dan Sunda Dialek Banten dan Dinamika Sosial Budaya Urang Banten*. Banten: Pustaka Banten.

Nawawi al-Bantani: Ulama Banten Berkiprah di Makkah, Berpengaruh di Nusantara

Aspandi

Pendahuluan

Banten adalah salah satu pusat penting dalam penyebaran agama Islam di Nusantara. Ulama-ulama dan tokoh agama dari Banten memiliki peran besar dalam menyebarkan ajaran Islam dan memperkuat identitas Muslim di berbagai wilayah di Indonesia. *Urang* Banten memainkan peran penting dalam pembentukan dan perkembangan Islam di Nusantara, membentuk identitas kultural dan sejarah Nusantara, serta identitas kolektif bangsa Indonesia (Ricklefs, 1993).

Urang Banten memiliki sejarah yang kaya dalam menghasilkan ulama-ulama berpengaruh di Nusantara. Para ulama ini tidak hanya memiliki keilmuan yang mendalam tentang Islam, tetapi juga berperan sebagai pemimpin spiritual, tokoh intelektual, dan penggerak sosial di masyarakat. Beberapa ulama berpengaruh dari Banten yang dikenal di Nusantara antara lain Sunan Gunung Jati, salah satu tokoh paling terkemuka dalam sejarah pendirian Kesultanan Banten dan merupakan salah satu penyebar agama Islam di Jawa Barat dan sekitarnya (Ricklefs, 2008). Tokoh lain yang berpengaruh adalah Nawawi al-Bantani, seorang ulama terkemuka dari Banten yang hidup pada abad ke-19. Ia dikenal karena keilmuannya yang luas dalam berbagai disiplin ilmu agama Islam. Karya-karyanya dipelajari di lingkungan pesantren di Nusantara hingga saat ini. Nawawi al-Bantani tidak hanya memberikan kontribusi dalam bidang keilmuan Islam, tetapi juga

memainkan peran penting dalam membentuk identitas dan keragaman budaya di Nusantara (Ali dan Amin, 2023).

Nawawi al-Bantani menempuh pendidikan yang panjang, baik di Indonesia maupun di Timur Tengah. Kesuksesannya sebagai ulama Banten yang berpengaruh di Makkah membuat namanya dihormati dan dijadikan inspirasi oleh banyak pelajar Indonesia untuk menimba ilmu di Haramain. Salah satu sumbangannya yang paling signifikan dalam bidang pendidikan adalah pengembangan pesantren. Para muridnya, yang sebagian besar berasal dari lingkungan pesantren, tidak hanya mewarisi pemikirannya secara akademis, tetapi juga menjadi tokoh-tokoh yang mengobarkan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda (Suwarjin, 2017).

Peran dan pengaruh Nawawi al-Bantani terhadap perkembangan Islam di Nusantara sangat besar. Melalui berbagai aktivitas dakwahnya, ia mengajarkan dan menanamkan nilai-nilai Islam *rahmatan li al-'amin*, Islam yang toleran, cinta damai, dan menghargai keberagaman. Nawawi al-Bantani dapat dikatakan berhasil melanjutkan tradisi para ulama Nusantara sebelumnya untuk mentransformasikan gagasan keilmuan melalui murid dan karyanya dari Haramain ke Nusantara (Arwansyah dan Shah, 2015).

Aktivitas Nawawi al-Bantani dalam bidang keilmuan tidak tertumpu hanya mengajar saja. Nawawi juga dikenal sebagai ulama yang produktif dalam bidang penulisan beragam kitab. Kepakarannya dalam bidang produksi pengetahuan tidak hanya diakui di Nusantara saja, tetapi juga direkognisi secara luas di Timur Tengah. Keahlian Nawawi al-Bantani dalam bidang penulisan juga mampu mengubah citra pesantren yang sering kali hanya fokus kepada tradisi berceramah tanpa mampu menghasilkan karya ilmiah. Karya-karyanya tersebar luas dan digunakan di berbagai negara dan pesantren di Asia Tenggara. Mereka menjadi rujukan para pendiri dan perintis pesantren untuk mendalami ilmu-ilmu keislaman. Karya-karya tersebut hingga kini tetap aktual menjadi referensi dan kajian di berbagai pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan Islam di Nusantara (Burhanuddin, 2010).

Tulisan tentang peran dan pengaruh Nawawi al-Bantani sebagai ulama Banten yang berpengaruh di Nusantara masih sangat langka, dan kebutuhan atas kajian tersebut masih sangat besar. Buku *Syekh Nawawi al-Bantani Ulama Indonesia yang Jadi Imam Besar di Masjidil Haram* karya Rohimuddin Nawawi al-Bantani (Al-Bantani, 2017) merupakan pembuka untuk memahami tema ini. Karya tersebut terbilang memiliki jangkauan yang luas, memotret petualangan Nawawi dalam menuntut ilmu, karya-karyanya, dan pengaruhnya dalam berbagai bidang, serta metode dakwahnya. Namun, karya tersebut masih membutu-

hkan pengembangan lanjutan khususnya terkait genealogi intelektual dan kiprah Nawawi al-Bantani di Makkah.

Buku *Syekh Nawawi al-Bantani (1812-1897) Mahaguru Ulama Hijaz dan Nusantara Abad Ke-19* karya Mufti Ali dan Siti Ma'rifah Ma'ruf Amin (Ali dan Amin, 2023) pada dasarnya telah cukup membantu kita dalam memahami biografi intelektual serta keterlibatan Nawawi al-Bantani dalam jaringan ulama Nusantara dan perannya dalam membangun perkembangan Islam di Nusantara dan pendidikan pesantren. Karya tersebut menyajikan informasi berdasarkan pengamatan langsung terhadap sejarah kehidupan Nawawi di Makkah dan informasi terkait publikasi karya-karyanya dan perannya dalam transmisi jaringan tradisi intelektual Islam. Namun, karya ini belum terjangkau oleh masyarakat dan membutuhkan kajian lanjutan yang mendalam dan komprehensif. Kajian ini pada dasarnya berusaha mengisi kekosongan dan kelangkaan literatur yang secara fokus mendeskripsikan pengaruh Nawawi al-Bantani dalam membangun perkembangan Islam di Nusantara, serta pengaruhnya dalam membangun nasionalisme Indonesia dan dunia pendidikan pesantren di Nusantara.

Untuk menutupi celah-celah yang dijelaskan di atas, bab ini menguraikan genealogi intelektual Nawawi al-Bantani, kiprahnya di Makkah, kontribusinya bagi perkembangan Islam di Nusantara, dan pengaruhnya dalam perkembangan pendidikan pesantren di Nusantara, sehingga ia menjadi pengabsahan atas proposisi utama tulisan ini bahwa Nawawi al-Bantani adalah ulama Banten yang berkiprah di Makkah dan berpengaruh di Nusantara. Secara singkat, bab ini tidak hanya mendokumentasikan sejarah dan kontribusi seorang ulama besar Banten, tetapi juga memberikan sumber referensi yang kaya bagi para peneliti, akademisi, dan masyarakat luas yang tertarik pada sejarah Islam, pendidikan pesantren, dan perkembangan intelektual di Nusantara.

Riwayat Hidup Nawawi al-Bantani

Nawawi al-Bantani memiliki nama lengkap Abu Abd al-Mu'ti Muhammad Nawawi ibn Umar al-Tanari al-Jawi al-Bantani (Suprapto, 2010). Penyebutan al-Tanari disandarkan pada tanah kelahiran (sekarang Desa dan Kecamatan Tanara, Kabupaten Serang), adapun al-Bantani disematkan pada Banten (sekarang Provinsi Banten), sementara al-Jawi dikaitkan dengan orang yang berasal dari wilayah Nusantara secara luas (Milah, 2014) karena dalam sejarah, kata al-Jawi telah dikenal di Arab dan Mesir yang ditujukan kepada orang-orang yang berasal dari Indonesia, Malaysia, dan Thailand (Salam, 1964).

Nawawi al-Bantani juga dikenal dengan nama Muhammad Nawawi ibn

Umar al-Bantani (Ali dan Amin, 2023). Di Timur Tengah ia dikenal dengan sebutan Muhammad Nawawi al-Syaikh al-Jawi al-Bantani (Steenbrink, 1984). Nama Nawawi ini memiliki kesamaan dengan seorang ulama besar asal Suriah yang adalah ahli hadis, teologi, sejarah, dan fikih (Halim, 2014) dengan nama lengkap Yahya ibn Syaraf al-Nawawi yang dikenal dengan sebutan Imam Nawawi karena dinisbatkan kepada kota asal kelahirannya Nawa, Suriah (Adamec, 2009).

Nawawi al-Bantani lahir di Tanara, Serang, Banten (Al-Bantani, 2017). Sementara itu, berkaitan dengan tahun kelahirannya terdapat perbedaan dalam beberapa literatur. Umar Abd al-Jabbar seorang ulama Makkah menuliskan 1813 sebagai tahun kelahiran Nawawi al-Bantani tanpa menyebutkan tanggal dan bulannya (Al-Jabbar, 1982). Penulisan tahun tersebut juga dikuatkan oleh Rafi'uddin Ramli dalam '*Sejarah Hidup dan Silsilah Keturunan Shaykh Nawawi Banteni*' (Ramli, 1978). Samsul Munir Amin dalan karyanya '*Sayyid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*' menuliskan 1814 sebagai tahun lahir Nawawi al-Bantani (Amin, 2009). Penyebutan tahun ini juga ditegaskan oleh Mufti Ali dan Siti Ma'rifah Ma'ruf Amin dalam karyanya '*Syekh Nawawi al-Bantani (1812-1897) Mahaguru Ulama Hijaz & Nusantara Abad Ke-19*' (Ali dan Amin, 2023). Sementara itu, M. Bibit Suprapto dalam '*Ensiklopedi Ulama Nusantara Riwayat Hidup, Karya dan Perjuangan 157 Ulama Nusantara*' menyebutkan bahwa tahun kelahiran Nawawi al-Bantani adalah 1815 (Suprapto, 2010). Penyebutan tahun tersebut juga dipertegas oleh Zamakhsyari Dhofir dalam karyanya '*Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai masa Depan Indonesia*' (Dhofier, 2011).

Kehidupan Nawawi al-Bantani lebih banyak dihabiskan di Makkah (Chaidar, 1978). Ia wafat di Makkah pada 1897, bertepatan dengan bulan Syawal 1314 Hijriah. Ia dimakamkan di pemakaman *Ma'la* berdampingan dengan makam Asma binti Abu Bakar al-Shiddiq dan Syaikh Ibnu Hajar al-Haitami al-Syafi'iy (Ali dan Amin, 2023). Ketika wafat, ia sedang menyusun sebuah karya dengan *mensyarahi* kitab *Minhaj al-Alibin* karya Imam Nawawi al-Dimshaqi (Ramli, 1978). Sebagai tokoh dan ulama Banten yang berpengaruh di Nusantara, umat Muslim Banten, khususnya di desa Tanara, setiap tahun pada Jumat terakhir bulan Syawal mengadakan kegiatan '*khol*'[1] untuk memperingati ketokohannya (Burhanuddin, 2010).

1 Khol merupakan istilah dan sebutan orang Jawa untuk acara peringatan satu tahun wafatnya seseorang yang bisa jadi adalah kerabat mereka. Istilah ini berasal dari bahasa Arab 'haul' yang berarti 'satu tahun' atau genap satu tahun. Dalam sejarah perkembangannya di Indonesia, peringatan *khol* lebih sering dilakukan sebagai bentuk upacara peringatan wafatnya seorang ulama yang memiliki jasa besar bagi masyarakat.

Nawawi al-Bantani dilahirkan dari pasangan keluarga yang religius dan memiliki garis keturunan bangsawan Kesultanan Banten. Dilihat dari silsilah garis keturunan, Nawawi al-Bantani memiliki genealogi keturunan dari Maulana Hasanuddin, penguasa Kesultanan Banten pertama dan Sunan Gunung Jati, salah seorang Wali Songo, penyebar Islam di Nusantara (Al-Bantani, 2017). Ayah Nawawi al-Bantani, Kyai Umar ibn Arabi, adalah seorang ulama dan penghulu di Tanara (Ramli, 1978), dan juga pengasuh pesantren di Tanara (Chaidar, 1978). Ibunya bernama Zubaidah, putri dari Muhammad Singaraja yang berasal dari Tanara. Syamsul Munir Amin menyebutkan bahwa ibu Nawawi al-Bantani, Zubaidah, adalah seorang perempuan Tanara yang religius (Amin, 2009).[2] Dilihat dari garis keturunannya, Nawawi al-Bantani merupakan keturunan ke-12 dari Syarif Hidayatullah (Nasution, 1998). Garis keturunan tersebut juga dinilai bersambung hingga ke Nabi Muhammad melalui jalur Imam Ja'far al-Shiddiq, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Ali Zain al-Abidin, Sayyidina Husain, dan Fatimah al-Zahra (Chaidar, 1978).

Nawawi al-Bantani merupakan putra pertama dari tujuh bersaudara, yaitu Ahmad Syihabudin, Said, Tamim, Abdullah, Tsaqilah, dan Sariyah. Nawawi al-Bantani menikahi dua orang perempuan dan memiliki empat anak perempuan. Pernikahan pertama Nawawi al-Bantani dengan Nasimah memiliki tiga anak perempuan yaitu Maryam, Nafisah, dan Ruqayyah. Sementara itu, pernikahan yang kedua dengan Hamdanah hanya memiliki seorang anak perempuan yang diberi nama Zuhro (Ramli, 1978). Isteri Nawawi al-Bantani tidak hanya dikenal religius, tetapi juga pandai dalam dunia usaha (Ali dan Amin, 2023).

Genealogi Intelektual Nawawi al-Bantani

Terlahir dari keluarga bangsawan keturunan Kesultanan Banten dan keluarga religius, di mana kehidupannya berada dalam lingkungan pusat kesultanan dan pusat penyebaran Islam di Banten, Nawawi al-Bantani mendapatkan banyak hal positif dari kondisi tersebut yang mempengaruhi pertumbuhan intelektualnya (Suwarjin, 2017). Kecerdasan Nawawi al-Bantani diwarisi dari orang tua, para nenek moyangnya, para bangsawan religius yang berpengaruh baik dalam bidang agama, sosial, maupun pemerintahan, dan para ulama Nusantara. Kecerdasan Nawawi al-Bantani telah nampak sejak usia kanak-kanak (Amin, 2009).

Pada usia muda, lima hingga tiga belas tahun, Nawawi al-Bantani telah

2 Salah satu bentuk religiusitas Nyai Zubaidah ditunjukkan melalui doa yang dilakukannya dan tidak pernah terputus semasa mengandung anak pertama, Nawawi al-Bantani.

menuntut ilmu di berbagai wilayah di Nusantara. Pada usia lima tahun, Nawawi al-Bantani belajar secara langsung di bawah bimbingan ayah kandungnya, Kyai Umar (Amin, 2009). Ulama sekaligus guru pertama yang mengajarkan Nawawi al-Bantani berbagai ilmu keislaman adalah Kyai Umar bin Arabi, tidak lain ayah kandungnya sendiri (Al-Bantani, 2017). Ia belajar ilmu-ilmu dasar keislaman, ilmu nahwu, sharaf, fiqh, tauhid, dan tafsir. Nawawi belajar selama tiga tahun hingga usia delapan tahun (Amin, 2009). Peran ayahnya sebagai guru pertama merupakan hal yang menjadi tradisi masyarakat Jawa (Mas'ud, 2006).

Nawawi al-Bantani juga belajar kepada ulama lain di Banten, Haji Sahal. Setelah itu, bersama saudaranya, ia dikirim ayahnya untuk belajar ke Purwakarta, Jawa Barat, untuk belajar kepada Raden Haji Yusuf, seorang ulama yang memiliki banyak murid dari luar Tanah Sunda (Dhofier, 2011). Dalam perjalanan menuntut ilmu, ia juga mendapatkan restu dari ibunya. Shalahuddin dan Ahza meriwayatkan bahwa ketika Nawawi berpamitan, ibunya berpesan '*Aku doakan dan kurestui kepergianmu mengaji dengan satu syarat jangan pulang sebelum kelapa yang sengaja kutanam ini berbuah*' (Shalahuddin & Ahza, 2003). Doa tersebut merupakan harapan ibunya agar anaknya sungguh-sungguh dalam menuntut ilmu dan tidak cepat puas (Al-Bantani, 2017). Setelah merasa cukup belajar kepada Raden Haji Yusuf, dan belum mendapatkan izin untuk diperkenankan pulang oleh ibunya, Nawawi al-Bantani melanjutkan menimba ilmu di pesantren Cikampek kepada seorang kyai hingga dinyatakan lulus dan diperkenankan pulang oleh kyai tersebut (Amin, 2009).[3]

Pengalaman belajar bersama guru dan ulama Nusantara tersebut telah menjadikan Nawawi al-Bantani dikenal oleh para santri di pesantren ayahnya, hingga banyak orang yang datang dan belajar di pesantren ayahnya tersebut (Amin,

3 Setelah menimba ilmu kepada Raden Haji Yusuf, Nawawi al-Bantani bersama dua saudaranya mengirim surat kepada sang ibu untuk menanyakan apakah kelapa yang ditanamnya sudah berbuah. Karena tidak mendapat jawaban, mereka akhirnya memutuskan untuk tidak pulang terlebih dahulu. Mereka sepakat untuk melanjutkan belajarnya di sebuah pesantren di Cikampek guna mendalami ilmu bahasa Arab. Di tempat itu mereka diuji terlebih dahulu oleh sang kyai. Mereka ternyata lulus dengan predikat sangat baik dan bahkan mereka diberitahu bahwa mereka tidak perlu lagi belajar di pesantren tersebut. Oleh sang kyai, mereka bertiga disuruh pulang, sebab menurut sang kyai, pohon kelapa yang ditanam ibunya telah berbuah dan sang ibu telah menanti kepulangan mereka. Setelah sampai di rumah ternyata apa yang dikatakan oleh kyai tersebut benar, kelapa yang ditanam sang ibu telah berbuah dan ia sudah menanti kepulangan mereka. Menurut perkiraan, lamanya mereka menuntut ilmu adalah enam tahun. Hal ini didasarkan pada perkiraan bahwa pohon kelapa itu akan berbuah pada waktu enam tahun sejak masa penanaman.

2009). Berbekal ilmu hasil belajar dari para ulama dan guru Nusantara, Nawawi kembali ke rumah dan membina pesantren ayahnya. Kehadirannya membawa pengaruh besar dan membangkitkan kepercayaan masyarakat sekitar untuk belajar di pesantren tersebut (Al-Bantani, 2017). Nawawi al-Bantani telah mulai mengajar di pesantren ayahnya dan menjadi semakin dikenal karena kecerdasan dan kedalaman ilmu pengetahuannya dalam menjawab berbagai persoalan keagamaan. Hal ini membuat ada banyak santri yang belajar di pesantren ayahnya. Di usia muda tiga belas tahun, setelah ayahnya wafat, Nawawi al-Bantani menggantikan posisi ayahnya sebagai pemimpin pesantren (Hurgronje, 1931).

Pada usia 15 tahun, Nawawi al-Bantani pergi menunaikan ibadah haji dan bermukim di Makkah selama 3 tahun (Chaidar, 1978). Selama bermukim, ia belajar dan tinggal di kampung al-Jawi, tempat pelajar asal Jawa menuntut ilmu kepada ulama-ulama Nusantara yang tinggal di sana. Selain itu, ia juga belajar kepada para ulama Hijaz (Suprapto, 2010). Ia menggunakan waktunya untuk mempelajari berbagai ilmu keislaman seperti ilmu kalam, bahasa dan sastra Arab, ilmu hadis, ilmu tafsir, dan ilmu fiqh dari para ulama ternama di Makkah dan Madinah. Di Makkah, Nawawi belajar kepada ulama ternama seperti Sayyid Ahmad an-Nahrawi, Sayyid Ahmad ad-Dimyati, dan Sayyid Ahmad Zaini Dahlan. Ia juga belajar kepada ulama ternama Syaikh Muhammad Khatib al-Hanbali di Madinah (Amin, 2009). Selain itu, ia juga memiliki kesempatan belajar kepada para ulama ternama di Mesir dan Syam (sekarang dikenal sebagai Syria/Suriah) (Dhofier, 2011).

Setelah tiga tahun bermukim dan belajar kepada para ulama ternama di Makkah dan Madinah, Nawawi al-Bantani kembali ke Tanara, Banten pada 1833 (Nata, 2012). Berbekal berbagai bidang keilmuan Islam yang ia kuasai, ia membangun dan membina pesantren peninggalan ayahnya (Hurgronje, 1931). Setelah tiga tahun berada di Tanara, situasi politik di Hindia Belanda yang tidak kondusif karena kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang tidak mendukung dan bahkan menghalangi tumbuh dan berkembangnya Islam, membuat Nawawi al-Bantani memutuskan untuk kembali bermukim di Makkah untuk yang kedua kalinya (Amin, 2009). Selama di Makkah, ia mendalami ilmu keislaman dari para guru dan ulama Nusantara Indonesia yang bermukim di sana, seperti Syaikh Muhammad Khatib Sambas[4] hingga mendapatkan ijazah kemursyidan darinya

4 Syeikh Ahmad Khatib Sambas merupakan tokoh tasawuf yang berhasil menggabungkan tarekat Qadiriyah dan tarikat Naqsabandiyyah. Snouck Hurgronje menyebutkan bahwa Nawawi al-Banten juga pernah belajar kitab *Iḥyā Ulūm ad-Dīn* karya Al-Ghazali secara langsung kepada Syeikh Ahmad Khatib Sambas.

(Arifin, 1993).[5] Ia juga mendalami ilmu keislaman kepada ulama dan guru ternama di Makkah, Syaikh Abdul Ghani Bima (Hurgronje, 1931). Selain itu, ia juga belajar kepada ulama dan guru ternama Sayid Ahmad Dimyati dan Ahmad Zaini Dahlan yang tinggal di Makkah. Sebagai tambahan, ia juga mendalami ilmu keislaman kepada Muhammad Khatib al-Hanbali (Ramli, 1978).

Sebagaimana Imam Syafi'i yang haus akan ilmu pengetahuan keislaman, Nawawi al-Bantani juga mendalami dan belajar ke Mesir[6] dan Syam (Al-Jabbar, 1982). Guru utama Nawawi saat belajar di Mesir yaitu Syaikh Yusuf Sumbulawini dan Syaikh Ahmad Nahrawi (Dhofier, 2011). Dua tokoh ulama dan guru dari Mesir inilah yang dinilai sebagai guru sebenarnya bagi Nawawi al-Bantani (Mulyati, 1992). Selain itu, Nawawi juga mendalami ilmu keislaman kepada ulama dan guru bernama Abdul Hamid Daghastani (Steenbrink, 1984). Berbekal ilmu yang telah dipelajari dari para ulama dan guru di Nusantara dan Timur Tengah, kedalaman dan keluasan ilmu Nawawi al-Bantani mendapatkan pengakuan dari berbagai kalangan.

Genealogi intelektual Nawawi dipengaruhi oleh para ulama Nusantara dan Timur Tengah. Selain para ulama tersebut, beberapa ulama tidak banyak disebutkan dan diuraikan dalam berbagai literatur seperti kyai di pesantren Cikampek, Syaikh Junaid al-Batawi, Syaikh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Maliki, Syaikh Zainudin Aceh, Syaikh Shihabudin, Sayyidah Fatimah binti Sayyidi, Syaikh Abdul Shamad al-Falimbani, Syaikh Yusuf bin Arsyad al-Banjari, Syaikh Abdul Shamad bin Abdurrahman al-Falimbani, Syaikh Mahmud Kinan al-Falimbani, dan Syaikh Aqib bin Hasanuddin al-Falimbani (Al-Bantani, 2017). Para ulama dan guru tersebut juga memberikan pengaruh besar terhadap intelektualitas Nawawi al-Bantani.

Intelektualitas Nawawi al-Bantani mendapatkan pengakuan gelar dan penghormatan dari berbagai kalangan. Gelar penghormatan tersebut diberikan atas dasar keluasan dan kontribusi Nawawi dalam berbagai bidang keilmuan. Snouck Hurgronje memberikan gelar sebagai Doktor Ketuhanan (Al-Bantani, 2017). Gelar tersebut memiliki kesamaan dengan gelar yang diberikan oleh Yusuf Al-

5 Melalui Syeikh Muhammad Khatib Sambas inilah Nawawi al-Bantani memperoleh ijazah kemursyidan yang kemudian 'diturunkan' kepada para muridnya seperti Syeikh Mahfud at-Tarmizi dan Syeikh Hasyim Asy'ari.

6 Mesir saat itu berada pada fase pembaruan pemikiran keislaman Muhammad Abduh (1849-1905). Deklarasi pembaruan Muhammad Abduh tersebut juga dinilai mempengaruhi intelektualitas Nawawi al-Bantani. Dalam berbagai kesempatan, Nawawi juga berdialog secara langsung dengan Muhammad Abduh dan memberikan ceramah di Universitas Al-Azhar.

lan Sarkis, yaitu *Min 'Ayan Ulama al-Qarn al-Arabi al-Ashar li al-Hijrah*.[7] Gelar ini diberikan atas kontribusi Nawawi dalam bidang teologi yang sangat berpengaruh, khususnya bagi masyarakat Nusantara (Burhanuddin, 2010). Nawawi juga mendaparkan gelar kehormatan *al-Sayyid al-'Ulama al-Hijaz* atau *Sayyidul* Hijaz.[8] Gelar ini diberikan atas kontribusi besar Nawawi dalam bidang tafsir yang menetap di Hijaz, Jazirah Arab (Amin, 2009). Ia juga mendapatkan gelar *al-Imâm al-Muhaqqiq wa al-Fahhamah al-Mudaqqiq*,[9] atau tokoh dan pakar dengan pemahaman yang sangat mendalam. Selain itu, Ia mendapatkan gelar *Imam 'Ulama al-Haramain* atau Imam Ulama Dua Kota Suci (Nasution, 1998).

Kiprah Nawawi al-Bantani di Makkah

Nawawi al-Bantani adalah seorang ulama ternama dari Indonesia yang hidup pada abad ke-19. Ia dikenal karena kontribusinya dalam bidang keilmuan Islam, terutama dalam ilmu hadis dan ilmu fiqih. Meskipun lahir di Banten, Indonesia, namanya menjadi terkenal di berbagai belahan dunia Islam, khususnya di Makkah. Ia menjadi dikenal sebagai seorang ulama yang berpengaruh di Makkah. Selama tinggal di Makkah, di bawah bimbingan ulama-ulama terkemuka, ia tidak hanya menimba ilmu dari para ulama tersebut, tetapi juga mengajar dan berinteraksi dengan para pelajar dari berbagai belahan dunia Islam.

Kiprah Nawawi al-Bantani di Makkah meliputi kegiatan pengajaran, penulisan, dan dakwah. Kiprah pengajaran tersebut dimulai pada pada 1860 ketika ia menjadi pengajar di lingkungan Masjidil Haram (Dhofier, 2011). Berbekal pengalaman ilmu yang diperoleh dari para ulama terkemuka, Nawawi menjadi seorang ulama dan pengajar yang menguasai berbagai bidang ilmu keislaman (Maragustam, 2007). Ia mengajar di *Ma'had Nasyr al-Ma'arif ad-Dīniyah* yang berada di lingkungan Masjidil Haram dengan murid tidak kurang dari 200 orang (Al-Jabbar, 1982). Sebagai pengajar, Nawawi dikenal sebagai guru yang memiliki komunikasi baik dengan para muridnya. Ia mampu menjelaskan berbagai persoalan keagamaan secara mendalam (Mulyati, 1992).

---

7 Gelar ini berarti tokoh ulama abad ke-14; gelar ini tercantum dalam kitab Nihâyah al-Ziyân fî Irsyâd al-Mubtadîn terbitan pertama 1297 H/1879 M.

8 Gelar ini diberikan oleh ulama–ulama di Mesir yang berarti 'pemimpin ulama Hijaz' yang tercantum dalam kitab *Tafsir Marah Labîd* terbitan pertama 1305 H/1887 M.

9 Gelar ini berarti seorang imam yang mengadakan penelitian dan melakukan pembahasan untuk mengungkapkan segala masalah yang dianggap sulit serta ilmuwan yang yang mengadakan penelitian dan menetapkan suatu dalil (bukti) dengan dalil yang lain. Sebutan ini tercantum dalam kitab Tijân al-Darary terbitan pertama 1301 H/1883 M.

Selain memberikan pengajaran formal di lembaga pendidikan, Nawawi al-Bantani juga sering memberikan pengajaran informal kepada individu-individu yang mencari petunjuk keagamaan atau ingin mendalami ilmu agama Islam. Ia dikenal sebagai seorang guru yang ramah dan bijaksana yang siap memberikan bimbingan kepada siapa pun yang membutuhkannya. Reputasi Nawawi al-Bantani sebagai ulama dan pengajar di Makkah menarik banyak Muslim dari berbagai wilayah untuk belajar kepadanya. Para murid yang belajar kepadanya di antaranya berasal dari berbagai wilayah Nusantara, khususnya Jawa dan Banten (Abdullah, 2002). Kiprah Nawawi al-Bantani dalam mengajar di Makkah tidak hanya berdampak lokal, tetapi juga memiliki pengaruh yang luas di kalangan umat Islam di berbagai belahan dunia karena murid-muridnya yang berasal dari berbagai negara membawa pengetahuan dan ajaran yang mereka peroleh darinya kembali ke negara asal mereka, sehingga meningkatkan pemahaman dan praktik keagamaan di berbagai komunitas Muslim.

Kiprah Nawawi al-Bantani sebagai pengajar di Makkah dilakukan selama kurang lebih sepuluh tahun (1860-1870), hingga akhirnya ia lebih berkonsentrasi menulis berbagai karyanya (Suwarjin, 2017). Menurut Snouck Hurgronje, Nawawi tetap mengajar setiap hari di rumahnya dengan menyesuaikan kepada kebutuhan murid-muridnya. Sebagaimana umumnya kyai di Jawa, Nawawi memberikan pengajaran dengan sistem *bandongan* atau disebut juga *halaqah*, pengajaran di bawah bimbingan seorang guru yang membacakan, menerjemahkan, menerangkan, dan mengulas kitab-kitab keislaman berbahasa Arab (Hurgronje, 1931).

Nawawi al-Bantani juga dikenal sebagai tokoh dan ulama yang jenius. Kejeniusannya terbukti dengan berbagai bidang ilmu keislaman yang ia tulis yang meliputi, tafsir, fikih, teologi, tasawuf, sejarah, bahasa, hadis, dan akhlak (Maragustam, 2007). Dalam penuturan Chaidar, pilihan Nawawi menulis berbagai disiplin ilmu keislaman didasarkan pada keinginannya untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan hidup umat Islam, baik secara individu maupun sosial (Chaidar, 1978). Nawawi al-Bantani menulis karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Arab, di saat para ulama Arab sendiri tidak banyak yang menghasilkan karya tertulis (van Bruinessen, 2012). Karya-karya Nawawi tidak saja memperlihatkan kejeniusan pemikirannya, tetapi juga membumbungkan namanya di berbagai wilayah Nusantara dan Arab (Maragustam, 2007).

Produktivitas karya Nawawi dalam satu sumber disebutkan berjumlah 99 karya, sementara sumber lainnya menyebutkan berjumlah 115 karya (van Bruinessen, 2012). Sementara itu, dalam "*Dictionary of Arabic Printed Books From Beginning of 1339 AH-1919 AD* disebutkan karya Nawawi sebanyak 38 buah (Sarkis, 1928). Berdasarkan riset Alex Soesilo Wijoyo yang disebutkan oleh Muf-

ti Ali dan Siti Ma'rifah Ma'ruf Amin, dari 1859 sampai 1900, Nawawi meninggalkan 40 judul karya tulis (Ali dan Amin, 2023). Sumber lain berdasarkan data hasil penelusuran dari berbagai sumber menyebutkan jumlah karya Nawawi yang telah tercetak dan diterbitkan sebanyak 41 karya (Amin, 2019). Yayasan An-Nawawi al-Bantani, Tanara, sebuah yayasan yang didirikan pada 1980 oleh keturunan Nawawi, Kyai Ma'ruf Amin (Jawanih, 1987) memiliki 41 buah kitab karya Nawawi yang telah diterbitkan dan menyebar di berbagai toko buku (Ramli, 1978).

Karya-karya tersebut telah memberikan kontribusi dan pengaruh besar bagi umat Islam Indonesia. Selain itu, karya-karya Nawawi juga tersebar luas dan memberikan pengaruh di Asia dan juga Timur Tengah khususnya. Karya-karya tersebut tersebar dan banyak dipergunakan sebagai referensi dalam pengajaran dan pendidikan pesantren di berbagai negara, terutama negara dengan penganut madzhab Syafi'i (van Bruinessen, 2012). Tidak diragukan lagi, karya tulis Nawawi yang tersebar luas, baik dipublikasikan oleh banyak penerbit maupun melalui murid-muridnya yang membawa pulang ke tanah airnya, telah memberikan sumbangan besar dalam proses transmisi tradisi intelektual Islam yang berkembang di Makkah dan Madinah ke berbagai belahan dunia Islam (Ali dan Amin, 2023).

Kiprah dan aktivitas intelektual Nawawi al-Bantani di Makkah merupakan bentuk tradisi intelektual yang berakar di kalangan para ulama terdahulu. Tradisi ini merupakan upaya memelihara genealogi intelektual dari para ulama terdahulu hingga kini. Kecintaan Nawawi kepada ilmu pengetahuan ada sejak kecil hingga membentuk karakter yang tertanam; sederet gelar yang diberikan para ulama semasanya dan setelahnya membuktikan penguasaan ilmunya yang mendalam. Aktualisasi intelektual Nawawi merupakan wujud nyata upaya menjaga kesinambungan pemahaman Islam yang telah diwariskan oleh para ulama terdahulu.

Pengaruh Nawawi al-Bantani dalam Membangun Perkembangan Islam di Nusantara

Penyebaran Islam di Nusantara tidak terlepas dari pengaruh eksistensi jaringan perdagangan para saudagar Timur Tengah, India, dan Cina. Interaksi perdagangan tersebut memuat unsur infiltrasi[10] (Aziz, 2004) yaitu dengan menyampaikan nilai-nilai dan ajaran Islam secara langsung kepada penduduk pribumi

10 Dalam konteks pengembangan agama (dakwah), infiltrasi dapar diartikan sebagai metode dakwah dengan menyisipkan dan menyampaikan ajaran agama pada kegiatan yang tidak secara khusus sebagai kegiatan agama.

(Laffan, 2011). Selain itu, penyebaran Islam juga berlangsung melalui berbagai hubungan sosial para pedagang dan bangsawan melalui perkawinan, kesenian, hingga pendidikan. Pada akhir abad ke-13, peradaban Islam Nusantara meliputi wilayah Sumatera. Pada abad ke-14, peradaban Islam Nusantara meliputi wilayah timur laut Malaya, Brunei Darussalam, Filipina Selatan, dan beberapa kerajaan di Jawa Timur. Sementara itu, pada abad ke-15, peradaban Islam Nusantara telah sampai pada wilayah Malaka dan wilayah lain dari Semenanjung Malaya, yang sekarang dikenal sebagai Malaysia (Yatim, 2012).

Perkembangan Islam di Nusantara dapat dikatakan dipelopori oleh Kerajaan Islam Demak, yang pada 1527 mengalahkan Kerajaan Hindu Majapahit. Kemenangan Kerajaan Islam Demak ini pada akhirnya membawa pengaruh terjadinya asimilasi budaya Nusantara menjadi Islam, dan perkembangan Islam meningkat dengan cepat (Azra, 2006). Dalam sejarah perkembangannya, penyebaran Islam dilanjutkan oleh Kesultanan Giri dan Kerajaan Mataram Islam melalui konsep dan gerakan pribumisasi Islam (Kasanah dan Ansori, 2019) dan menjadi corak keislaman Indonesia hingga kini.

Perkembangan Islam di Indonesia dalam sejarah perkembangannya berlangsung secara berangsur-angsur. Perkembangan pada masa awal dimulai dari wilayah barat, terutama di sepanjang pesisir Selat Malaka dan pesisir barat Sumatera. Perkembangan ini meliputi berbagai kerajaan di Aceh, Biar dan Lambiri, Pedir, Pirada, Pase, Aru, Arcat, Rupat, Siak, Kampar, Tongkal, Indragiri, Jambi, Palembang, Andalas, Pariaman, Minangkabau, Tiku, Panchur, Barus, hingga Kesultanan Samudera Pasai (Hamka, 2013). Dalam literatur sejarah disebutkan bahwa Sultan Samudera Pasai merupakan seorang yang taat pada ajaran Islam dan dikelilingi oleh para ulama Persia, Suriah, dan Isfahan. Kesultanan Samudera Pasai ini mempunyai peranan besar dalam perkembangan Islam di wilayah barat Nusantara (Tjandrasasmita, 2012).

Perkembangan Islam di Indonesia menunjukkan peningkatan yang signifikan pada era Walisongo di Jawa (Karim, 2016). Perkembangan Islam ini merupakan peran aktif jejaring para ulama Walisongo dan murid-muridnya yang meliputi para ulama, para sultan, dan punggawa kerajaan. Jejaring ulama Walisongo mampu berafiliasi dengan kekuasaan, seperti Kesultanan Demak, Kesultanan Giri, Kesultanan Cirebon, serta berbagai kerajaan Islam di Jawa dan luar Jawa, sebagai jaringan keturunan dan murid-murid Walisongo. Periode Walisongo merupakan masa keemasan perkembangan Islam di Nusantara. Islam berkembang pesat dan menjadi agama yang dianut sebagian besar penduduk pribumi. Kehadiran Walisongo diasumsikan sebagai tokoh *waliyullah* yaitu orang-orang yang dekat dengan Allah yang terpelihara dari kemaksiatan dan juga sekaligus *waliyul amri*, yaitu

orang-orang yang memegang kekuasaan atas hukum kaum Muslim, pemimpin masyarakat, dan yang berwenang menentukan dan memutuskan urusan masyarakat, baik dalam bidang sosial maupun agama (Kasanah dan Ansori, 2019).

Perkembangan Islam di Nusantara mengalami kendala dalam proses penyebarannya sejak arus kolonialisasi Belanda ke pulau Jawa dan sekitarnya. Pada abad ke-16, tepatnya pada 1596, di bawah komando Cornelis de Houtman, armada kapal Belanda berlayar di pelabuhan Banten. Ekspedisi Belanda ini pada akhirnya mendirikan VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*), sebuah kongsi dagang besar milik para pedagang Belanda. Tidak hanya itu, Belanda juga melakukan survei dan pemetaan wilayah Nusantara (Ikawati dan Setiawan, 2009).[11] Kekuasan VOC pada akhirnya berkembang di Banten. Hingga pada 1800, Belanda secara resmi menjadikan seluruh petugas VOC sebagai pegawai negeri (Amin, 2009). Kolonialisme Belanda ini pada dasarnya tidak hanya ingin menguasai berbagai sumber dan pusat perdagangan. Namun, Belanda juga ingin menguasai secara politis, menguasai wilayah yang telah dikuasai secara ekonomis untuk dijadikan sebagai bagian wilayahnya. Belanda menghadapi realita bahwa penduduk Nusantara sebagian besar beragama Islam (Suminto, 1996). Pada era kolonialisme Belanda inilah, perkembangan Islam di Indonesia mengalami berbagai hambatan dan rintangan.

Masa ekspansi VOC di Nusantara bersamaan pula dengan era kesultanan Banten yang didirikan oleh Syarif Hidayatullah pada abad ke-16. VOC menguasai sebagian besar wilayah Nusantara, termasuk Banten. Meskipun demikian, semangat dan fanatisme keagamaan yang ditanamkan oleh Syarif Hidayatullah kepada keturunan-keturunannya tidak pernah sirna dari kesadaran *urang* Banten. Masa kemunduran kesultanan Banten tersebut—setelah dianeksasi oleh pemerintah kolonial Belanda pada 1800—bersamaan dengan lahirnya Nawawi al-Bantani (Amin, 2009). Kelahiran Nawawi al-Bantani pada akhirnya membawa pengaruh dan mampu membangkitkan semangat baru bagi masyarakat dan perkembangan Islam di Banten dan Nusantara (Al-Bantani, 2017).

Nawawi al-Bantani merupakan salah satu ulama Banten yang memiliki peran besar terhadap perkembangan Islam di Nusantara. Peran aktif Nawawi al-Bantani dalam mengembangkan Islam di Nusantara dilakukan melalui berbagai aktivitas dakwahnya. Peran aktif dakwah Nawawi al-Bantani terlihat dari kolaborasi aktivitas dalam pendidikan dan keilmuannya di mana Nawawi memiliki

11 Belanda melakukan survei dan pemetaan wilayah Nusantara secara intensif akibat ditutupnya pelabuhan di daerah jajahan Portugis di Semenanjung Malaka bagi mereka. Upaya tersebut dilakukan dengan tujuan mencari jalur pelayaran sendiri ke daerah rempah-rempah yang akan dikuasai dan diperdagangkan di negara sendiri.

peran besar dalam penyebaran dan pertumbuhan kebudayaan Islam di Indonesia (Yatim, 2012). Setidaknya terdapat dua bentuk dakwah yang dilakukan oleh Nawawi dalam dakwahnya: *pertama* membentuk jejaring ulama melalui kader-kader ulama sebagai *muballigh* (pendakwah) ke berbagai daerah Nusantara; *kedua*, melalui berbagai karya-karya tulisnya yang tersebar di berbagai wilayah Nusantara (Wibowo dkk., 2021). Peran Nawawi sebagai *rijal al-dakwah* (ulama pendakwah) melalui berbagai aktivitas pendidikan ketika di Makkah telah menghasilkan berbagai ulama yang kemudian menjadi tokoh-tokoh dakwah dalam menyebarkan Islam di Nusantara. Selain itu, berbagai karya intelektual Nawawi juga tersebar ke berbagai wilayah Nusantara dan menjadi rujukan dan referensi dalam dunia intelektual hingga kini (Arwansyah dan Shah, 2015).

Para murid Nawawi dari Indonesia berasal dari berbagai daerah seperti Jawa Barat, Jawa Timur, Jawa Tengah, Minangkabau, Ternate, dan berbagai wilayah lainnya. Murid-murid Nawawi pada akhirnya banyak yang menjadi ulama besar dan mendirikan pesantren di Indonesia (Ramli, 1978). Beberapa murid Nawawi al-Bantani yang memiliki peranan besar bagi bangsa Indonesia dan perkembangan Islam Nusantara adalah Kyai Hasyim Asy'ari Jombang, pendiri Nahdlatul Ulama; Kyai Kholil Bangkalan; Kyai Raden Asnawi Kudus; Kyai Ahmad Dahlan Yogyakarta, pendiri Muhammadiyah; Kyai Tubagus Bakri Purwakarta; Kyai Tubagus Muhammad Asnawi Banten; Kyai Mahfud al-Tarmisy Termas, Pacitan; Kyai Asy'ari Bawean, Gresik;[12] Kyai Najihun Tangerang;[13] dan Kyai Abdul Ghaffar Banten. Selain itu, murid Nawawi ada juga yang berasal dari Malaysia, yaitu Kyai Dawud (Al-Bantani, 2017). Para murid Nawawi tersebut juga memiliki peran besar terhadap penyebaran pemikiran Nawawi al-Bantani di Nusantara melalui karya-karyanya dan pengajaran di pesantren.

Pengaruh Nawawi al-Bantani dalam Dunia Pendidikan Pesantren di Nusantara

Intelektualitas Nawawi al-Bantani telah memberikan kontribusi besar bagi perkembangan pesantren di Indonesia. Berbagai karya intelektual Nawawi telah mendapatkan pengakuan dari berbagai kalangan baik di Nusantara hingga dunia internasional. Gagasan dan pemikiran Nawawi telah memberikan banyak pengaruh bagi dunia pesantren, pendidikan, dakwah, dan aspek-aspek sosial dan kebangsaan. Kontribusi Nawawi bagi masyarakat dunia pesantren pada dasarnya tidak dilakukan melalui berbagai kegiatan dakwahnya secara langsung, tetapi

12 Menikah dengan Nyai Maryam, putri Nawawi al-Bantani.

13 Menikah dengan Nyai Salamah binti Rukayah, cucu Nawawi al-Bantani.

melalui pengajaran di Makkah, pertemuan *halaqah* di berbagai majelis, dan juga pertemuan ilmiah di berbagai universitas yang pada akhirnya membentuk jejaring ulama pesantren. Selain itu, kontribusi intelektualitas Nawawi bagi pesantren juga banyak diwujudkan melalui karya-karyanya yang menjadi rujukan di berbagai pesantren dan lembaga pendidikan di Nusantara dan Timur tengah hingga kini.

Pemikiran Nawawi al-Bantani banyak dipengaruhi oleh para gurunya dan ulama-ulama terkemuka. Dalam bidang teologi, Nawawi merupakan penganut sunni. Salah satu kontribusi Nawawi yaitu memperkenalkan kemustahilan teori *Daur* dan *Tasalsul*, teori lingkaran dan rantai yang tidak ada ujung dan pangkalnya (Azra, 1994). Dalam bidang syariah, Nawawi mengikuti *manhaj* (metode) para imam mazhab, berpedoman kepada Al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas. Dalam bidang fiqh, Nawawi lebih dekat dengan mazhab Syafi'i. Nawawi juga menjadi rujukan fatwa bagi para ulama terutama dalam masalah ibadah dan perkawinan (Nasution, 1998). Sementara itu, dalam bidang tasawuf, Nawawi banyak dipengaruhi oleh Al-Ghazali (Suhartini, 2019). Nawawi memiliki karakteristik tasawuf yang menekankan pada keseimbangan antara syariat, tarekat, dan hakikat (Al-Bantani, 2017).[14] Dalam konteks keilmuan Islam, Nawawi memiliki gagasan pentingnya menjaga keseimbangan antara tiga unsur pokok dalam keilmuan Islam di antaranya yaitu tasawuf, ilmu fiqh, dan ilmu kalam. Gagasan tersebut juga sama seperti apa yang telah dikemukakan oleh Al-Ghazali dalam mendeskripsikan jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Gagasan tasawuf Nawawi berdampak besar bagi perkembangan Islam hingga saat ini. Hal itu dibuktikan dengan adanya gerakan-gerakan tasawuf yang hingga saat ini masih bisa ditemukan di berbagai pondok pesantren maupun dalam dunia akademik yang mengkaji gagasan-gagasan Nawawi (Kariri, 2022).

Nawawi al-Bantani memiliki peran dan kontribusi intelektual besar bagi perkembangan dunia pendidikan pesantren di Nusantara. Melalui jejaring ulama pesantren, aktualisasi dan peran intelektual Nawawi bagi pesantren tetap aktual hingga kini. Jejaring para murid Nawawi yang belajar di Makkah banyak yang kemudian menjadi ulama dan pemimpin pesantren di Indonesia di mana mereka mendirikan berbagai lembaga pesantren dan madrasah (Ramli, 1978). Para murid Nawawi mendirikan berbagai pesantren dan madrasah di berbagai wilayah di Indonesia yang meliputi Jawa Timur seperti pesantren di Jombang dan Bangkalan, wilayah Jawa Tengah seperti Kudus, wilayah Banten dan Jawa Barat seperti di Tanara, Tirtayasa, Serang, Tangerang, Labuan, Purwakarta, dan berbagai wilayah

14 Nawawi menganalogikan kerangka tasawuf: syariat ibaratkan kapal yang berlayar, tarekat ibarat lautan, sedangkan hakikat ibarat mutiaranya.

lainnya di Nusantara (Al-Bantani, 2017).

Nawawi al-Bantani dengan berbagai aktivitas dan karya intelektualnya telah menjadi rujukan para pendiri dan perintis pesantren di Indonesia. Martin van Bruinessen dalam penelitiannya menyebutkan bahwa berbagai karya Nawawi mendominasi kurikulum lebih dari 46 pesantren di seluruh Indonesia (vanBruinessen, 2012). Jejaring ulama pesantren di Indonesia tidak lepas dari peran aktif dari murid-murid Nawawi. Para murid Nawawi ini berperan besar terhadap perkembangan pendidikan pesantren saat ini. Beberapa ulama tersebut seperti Kyai Hasyim Asy'ari pendiri pondok pesantren Tebuireng Jombang; Kyai Kholil pendiri pesantren di Bangkalan; Kyai Asy'ari pendiri pesantren di Bawean; Kyai Najihun pendiri pesantren di Tangerang; Kyai Tubagus Muhammad Asnawi pendiri pesantren di Labuan Pandeglang; Kyai Ilyas pendiri pesantren di Serang; Kyai Abd Gaffar pendiri pesantren di Tirtayasa Banten; dan Kyai Tubagus Bakri pendiri pesantren di Purwakarta. Penyebaran karya Nawawi di sejumlah pesantren melalui murid-muridnya yang tersebar di seluruh wilayah Nusantara ini memperkokoh pengaruh ajaran Nawawi terhadap perkembangan Islam di Nusantara (Ramli, 1978).

Penelitian Zamakhsyari Dhofier mencatat bahwa pesantren di Indonesia dapat dikatakan memiliki rangkaian genealogi hingga Nawawi al-Bantani (Dhofier, 2011). Polarisasi pemikiran modernis dan tradisionalis yang berkembang di Haramain[15] seiring dengan munculnya gerakan pembaharuan Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir[16] yang menyerukan umat Muslim

15 Pemikiran modernis dan tradisionalis yang berkembang di Haramain menunjukkan dinamika yang menarik dalam konteks Islam kontemporer. Di satu sisi, terdapat kelompok tradisionalis yang cenderung mempertahankan interpretasi agama yang konservatif dan mengedepankan pemahaman teks-teks suci secara harfiah. Mereka mungkin menolak perubahan signifikan dalam tata cara ibadah dan berpegang teguh pada praktik-praktik yang telah diwariskan dari generasi sebelumnya. Di sisi lain, terdapat kelompok modernis yang mencoba menginterpretasikan Islam dengan konteks zaman yang berubah, dengan lebih terbuka terhadap perkembangan sosial, ekonomi, dan politik. Mereka cenderung mengadvokasi reformasi dalam berbagai bidang, seperti pendidikan, status perempuan, ekonomi, dan tata kelola negara, dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip Islam, tetapi dengan penyesuaian pada realitas zaman sekarang.

16 Muhammad Abduh, seorang ulama dan pemikir Islam, bekerja sama dengan Al-Afghani menggagas pentingnya reformasi pendidikan dan agama di Mesir. Abduh menekankan pentingnya ijtihad (penafsiran kembali hukum Islam) dan penyesuaian Islam dengan perkembangan zaman, sambil tetap mempertahankan akar tradisional Islam. Al-Afghani dan Abduh menekankan pentingnya pendidikan yang modern dan ilmiah, yang menggabungkan pengetahuan barat dengan nilai-nilai Islam. Mereka

untuk kembali kepada sumber utama Islam al-Qur'an dan Hadis (Nasution, 1975), turut mempererat soliditas ulama tradisional di Indonesia yang sebagian besar adalah sarjana-sarjana tamatan Makkah dan Madinah. Jika kita menelusuri jalinan yang mengikat sejumlah pesantren, akan terlihat bahwa peran kuat dari enam tokoh ternama telah memberikan warna khas pada jaringan intelektual pesantren. Mereka adalah Syaikh Ahmad Khatib Syambas, Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Mahfuz Termas, Syaikh Abdul Karim, Kyai Kholil Bangkalan, dan Kyai Hasyim Asy'ari (Dhofier, 2011). Tiga tokoh yang pertama merupakan guru dari tiga tokoh terakhir. Mereka berjasa dalam menyebarkan ide-ide pemikiran gurunya (Burhanuddin, 2010).

Kesamaan genealogi para pendiri pesantren di Indonesia juga turut mempercepat penyebaran karya-karya Nawawi. Peranan kyai pemimpin pondok pesantren yang merupakan murid-murid Nawawi dalam memperkenalkan karya Nawawi sangat besar sekali. Mereka merupakan ujung tombak dalam transmisi keilmuan tradisional Islam dan juga penyebaran syiar Islam. Misalnya para kyai didikan Kyai Hasyim Asyari memiliki semangat tersendiri dalam mengajarkan karya-karya Nawawi sehingga memperkuat pengaruh pemikiran Nawawi di Nusantara (Dhofier, 2011).

Karya-karya Nawawi al-Bantani pada dasarnya tidak hanya dikaji di berbagai pesantren di Indonesia, tetapi juga di berbagai wilayah Asia Tenggara. Karya-karya tersebut menjadi referensi di berbagai pesantren di Malaysia, sekolah agama di Thailand selatan, dan sekolah agama di Mindanao, Filipina Selatan. Tercatat ada lebih dari 40 sekolah agama di Filipina Selatan yang masih menggunakan kurikulum tradisional dan menjadikan karya Nawawi sebagai referensi. Selain itu, Sulaiman Yasin, seorang dosen di Fakultas Studi Islam, Universitas Kebangsaan Malaysia, mengajar karya-karya Nawawi sejak periode 1950-1958 di Johor dan di beberapa sekolah agama di Malaysia (Sutopo, 2008).

Nawawi al-Bantani adalah seorang ulama Banten yang mampu melanjutkan tradisi intelektual para ulama Nusantara. Nawawi mampu mentransformasikan gagasan keilmuan melalui jejaring murid dan karyanya dari Haramain ke berbagai wilayah Nusantara, khususnya Indonesia. Aktivitas dan peran jejaring para muridnya memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan pesantren hingga kini. Hal itu dibuktikan dengan banyaknya pesantren yang menjadikan karya Nawawi sebagai referensi dan kajian. Hampir seluruh kyai pesantren di Nusantara menelusuri genealogi keilmuannya melalui transmisi dari Nawawi

---

mendirikan sekolah-sekolah modern dan universitas untuk memperbarui sistem pendidikan Islam.

al-Bantani. Hal ini menunjukkan bahwa pengaruh dan peran Nawawi sangat besar terhadap perkembangan Islam di Nusantara, terutama bagi perkembangan pesantren di Indonesia.

Kesimpulan

Nawawi al-Bantani merupakan ulama Banten yang tidak hanya berpengaruh dalam sejarah Islam di Indonesia, tetapi juga meninggalkan jejak yang kuat dalam perkembangan pemikiran dan keagamaan umat Islam di seluruh dunia. Dedikasi dan kontribusinya merupakan sumber inspirasi bagi generasi-generasi berikutnya dalam menjalankan peran dan tanggung jawab sebagai umat Islam.

Genealogi intelektual Nawawi al-Bantani mencerminkan pentingnya perannya dalam pengembangan pemikiran Islam di Nusantara. Dengan dedikasi, pengetahuan, dan pengabdiannya, Nawawi al-Bantani telah membawa pengaruh yang positif dan berkelanjutan bagi umat Islam di Indonesia dan di seluruh dunia. Kiprah Nawawi al-Bantani di Makkah tidak hanya memberikan kontribusi yang besar dalam pengembangan pendidikan dan keilmuan di kota suci tersebut, tetapi juga memperkuat posisinya sebagai salah satu tokoh terkemuka dalam dunia Islam pada masanya. Dengan dedikasi dan pengabdiannya, ia telah membawa pengaruh yang positif dan berkelanjutan bagi umat Islam di Makkah dan di seluruh dunia.

Pengaruh Nawawi al-Bantani dalam membangun perkembangan Islam di Nusantara sangat besar. Kontribusinya dalam pendidikan, pemikiran, dan pengembangan intelektualitas umat Islam telah membentuk pondasi kuat bagi keberlanjutan dan kemajuan Islam di wilayah Indonesia yang luas. Pengaruh Nawawi al-Bantani tidak hanya terbatas pada pesantren di Jawa atau Indonesia, tetapi juga merambah ke berbagai wilayah di Nusantara dan bahkan ke luar negeri. Pesantren-pesantren yang didirikan atau dipimpin oleh murid-muridnya menjadi pusat-pusat pendidikan Islam yang terkenal dan berpengaruh. Secara keseluruhan, Nawawi al-Bantani telah memberikan kontribusi yang sangat besar dalam pengembangan pendidikan pesantren di Nusantara, baik melalui metode pengajaran, nilai-nilai moral, maupun literatur pendidikan. Pengaruhnya masih terasa kuat hingga saat ini dan akan terus menjadi bagian penting dari sejarah dan perkembangan pendidikan Islam di Indonesia.

Bab ini mendeskripsikan genealogi intelektual Nawawi al-Bantani, kiprahnya di Makkah dan pengaruhnya bagi perkembangan Islam Nusantara serta kontribusinya bagi pendidikan pesantren di Indonesia. Dengan pendekatan historis, bab ini mengeksplorasi dan menyajikan temuan-temuan tersebut, walaupun

tidak ada analisis yang terlalu banyak. Dengan pendekatan diakronik dan sumber data yang beragam, bab ini memunculkan adanya kemungkinan informasi yang dipertanyakan. Oleh karenanya, validasi dari sumber dan referensi lain tetap relevan dibutuhkan untuk mendapatkan keabsahan data tersebut. Kajian genealogi intelektual Nawawi al-Bantani dan kontribusinya tetap relevan dan perlu dikaji dengan berbagai pendekatan. Bagi para pengkaji berikutnya, seyogyanya bab ini dapat mengisi berbagai ruang kosong untuk melengkapi kondisi tersebut.

Referensi

Abdullah, T. (2002). *Ensiklopedi tematis dunia Islam Asia Tenggara*. PT Ichtiar Baru van Hoeve.

Adamec, L. W. (2009). *Historical dictionary of Islam*. Scarecrow Press.

Al-Bantani, R. N. (2017). *Syekh Nawawi al-Bantani: Ulama Indonesia yang menjadi imam besar di Masjidil Haram*. Mentari Media PT Melvana Media Indonesia.

Ali, M., & Amin, S. M. M. (2023). *Syekh Nawawi al-Bantani (1812-1897): Mahaguru ulama Hijaz & Nusantara abad ke-19*. Gramedia Pustaka Utama.

Al-Jabbar, U. A. (1982). *Siyar wa tarajim ba'd ulama'ina fi al-qarn al-rabi' 'ashar lil-Hijrah*. Maktabah li al-Tiba'ah wa al-'A'lam.

Amin, S. M. (2009). *Sayyid ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*. Pustaka Pesantren.

Amin, S. M. (2019). Syaikh Nawawi al-Bantani tokoh intelektual pesantren. *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam, 19*(2).

Arifin, I. (1993). *Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*. Kalimasada Press.

Arwansyah, & Shah, F. A. (2015). Peran Syaikh Nawawi al-Bantani dalam penyebaran Islam di Nusantara. *Kontekstualita, 30*(1).

Aziz, M. A. (2004). *Ilmu dakwah*. Prenada Media.

Azra, A. (1994). *Ensiklopedia Islam*. PT Ichtiar Baru van Hoeve.

Azra, A. (2006). *Islam in the Indonesian world: An account of institutional formation*. Mizan Pustaka.

Burhanuddin, M. S. (2010). K.H. Nawawi Banten (w. 1314/1897): Akar tradisi keintelektualan NU. *Miqot, 34*(1), 121–140.

Chaidar. (1978). *Sejarah pujangga Islam: Syaikh Nawawi al-Bantani Indonesia*. CV Sarana Utama.

Dhofier, Z. (2011). *Tradisi pesantren: Studi pandangan hidup kyai dan visinya*

mengenai masa depan Indonesia. LP3ES.

Halim, F. A. (2014). *Legal authority in premodern Islam: Yahya B Sharaf Al-Nawawi in the Shafi'i school of law*. Routledge.

Hamka. (2013). *Sejarah umat Islam: Pra-kenabian hingga Islam di Nusantara*. Gema Insani Press.

Hurgronje, C. S. (1931). *Mekka in the latter part of 19th century: Daily life, customs, and learning the Muslim of the East Indian Archipelago*. Late E. J. Brill LTD.

Ikawati, Y., & Setiawan, D. R. (2009). *Survei dan pemetaan Nusantara*. Mapiptek.

Jawanih, A. H. (1987). Pawai jejak Imam Nawawi al-Bantani. *Amanah, 29*(14–27).

Karim, A. (2016). *Penghulu ulama di negeri Hijaz*. Global Press.

Kariri. (2022). Gerakan tasawuf Nusantara: Studi perbandingan karakteristik gagasan Syekh Abdus Shamad al-Palimbani dan Syekh Nawawi al-Bantani pada abad 18–19. *Aqlam: Journal of Islam and Plurality, 7*(2).

Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan petani Banten 1888*. Pustaka Jaya.

Kasanah, S. U., & Ansori, M. S. (2019). *Modul mata kuliah Islam Nusantara*. Bildung.

Kholilurrohman, & Arifin, Z. (2023). Negara dalam perspektif tafsir Syeikh Nawawi al-Bantani. *Al-Fikrah, 3*(1).

Laffan, M. (2011). *The makings of Indonesian Islam*. Princeton University Press.

Maragustam. (2007). *Pemikiran pendidikan Syekh Nawawi al-Bantani*. Datamedia.

Mas'ud, A. (2006). *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak intelektual arsitek pesantren*. Kencana Prenada Media Group.

Milah, A. S. (2014). Konsep semantik Syekh Nawawi al-Bantani dalam tafsir *Marah Labid*. FTK Banten Press.

Mulyati, S. (1992). *Sufism in Indonesia: Analysis of Nawawi al-Bantani's Salalim al-Fudala*. Institute of Islamic Studies, McGill University.

Nasution, H. (1975). *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah pemikiran dan gerakan*. Bulan Bintang.

Nasution, H. (1998). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Departemen Agama RI.

Nata, A. (2012). *Sejarah intelektual Islam dan institusi pendidikannya*. Rajawali Press.

Ramli, R. (1978). *Sejarah hidup dan silsilah keturunan Shaykh Nawawi Banteni*. Yayasan Nawawi Tanara.

Ricklefs, M. C. (1993). *A history of modern Indonesia since c. 1300*. Cambridge University Press.

Ricklefs, M. C. (2008). *Islamisation and its opponents in Java: A political, social, cultural, and religious history, c. 1930 to the present*. NUS Press.

Salam, S. (1964). *Sejarah Islam di Jawa*. Jaya Murni.

Sarkis, Y. I. (1928). *Dictionary of Arabic printed books: From the beginning of Arabic printing until the end of 1339 A.H./1919 A.D.* Matba'at Sarkis.

Shalahuddin, & Ahza, I. (2003). *Seratus tokoh Islam yang paling berpengaruh di Indonesia*. PT Intimedia Cipta Nusantara.

Steenbrink, K. A. (1984). *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Bulan Bintang.

Suhartini. (2019). Genealogi tasawuf Ghazalian di Nusantara: Studi pemikiran tasawuf Syekh Nawawi al-Bantani. UIN Sunan Ampel Surabaya.

Suminto, A. (1996). *Politik Islam Hindia Belanda*. LP3ES.

Suprapto, M. B. (2010). *Ensiklopedi ulama Nusantara: Riwayat hidup, karya dan perjuangan 157 ulama Nusantara*. Gelegar Media Indonesia.

Sutopo, A. (2008). *Sumbangan Nawawi al-Bantani dalam bidang hadis: Kajian terhadap kitab Tanqih al-Qawl*. Suwarjin. (2017). Biografi intelektual Syekh Nawawi Al-Bantani. *Tsaqofah & Tarikh, 2*(2).

Tim Penyusun LTM PBNU. (2015). *100 ulama dalam lintas sejarah Nusantara*. Lembaga Takmir Masjid PBNU.

Tjandrasasmita, U. (2012). *Indonesia dalam arus sejarah*. PT Ichtiar Baru van Hoeve.

Ulum, A. (2015). *Penghulu ulama di negeri Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*. Pustaka Ulama.

Van Bruinessen, M. (2012). *Kitab kuning, pesantren dan tarekat*. Gading Publishing.

War'i, M., & Mushodiq, M. A. (2022). Peran Syekh Nawawi al-Bantani dalam meneguhkan identitas kebhinekaan bangsa Indonesia. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies, 1*(1), 1–12. https://doi.org/10.51214/biis.v1i1.265

Wibowo, T. U. S. H., Gilang, M. I., & Nashar. (2021). Nilai-nilai ketokohan Sultan Ageng Tirtayasa serta Syekh Nawawi al-Bantani dan reaktualisasin-

ya bagi pendidikan karakter. *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan dan Sejarah, 7*(1).

Yatim, B. (2012). *Sejarah peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*. PT Raja Grafindo Persada.

Perempuan Banten: Kiprah Intelektual, Aktivisme, dan Kepemimpinan Publik

Umdatul Hasanah

Pendahuluan

Banyak aspek mengenai peran perempuan di Indonesia dalam lintasan sejarah dianggap lebih maju dibandingkan dengan peran perempuan di negara-negara berkembang lainnya, seperti yang digambarkan oleh Pijper yang dikutip oleh De Stuers. Dalam garis sejarah tersebut, terdapat banyak perempuan terhormat di Indonesia yang memegang tampuk kekuasaan serta berperan aktif dalam kehidupan sosial-politik (De Stuers, 2008: 50). Di antara nama-nama yang terkemuka adalah Ratu Sima yang merupakan salah satu figur perempuan yang mengendalikan kekuasaan di Kerajaan Kalingga di Jawa Tengah pada abad ke-6 dan ke-7. Demikian juga halnya di luar Jawa, di mana ada perempuan yang memegang tampuk kekuasaan, misalnya di Kerajaan Aceh, seperti Sultanah Safiatuddin yang berkuasa pada 1641-1675 (Hijjas, 2018). Selain itu, terdapat deretan tokoh pejuang perempuan seperti Nyi Ageng Serang, R.A. Kartini, Dewi Sartika, dan juga perempuan-perempuan lainnya yang berasal dari luar pulau Jawa seperti Cut Nyak Dhien, Cut Meutia, M.W. Maramis, Rohana Kudus, dan Rahma El Yunusiah yang merupakan tokoh-tokoh perempuan pejuang.

Kaum perempuan berjuang tidak hanya untuk menegakkan hak-hak perempuan, tetapi juga untuk perbaikan kehidupan masyarakat dan bangsa secara lebih luas. Meskipun demikian, tidak semua ketokohan dan peran penting perempuan ditampilkan secara eksplisit dalam sejarah, beberapa di antaranya disajikan secara jelas, ada juga yang samar, tetapi ada juga yang tersembunyi. Tidak jarang kiprah tokoh-tokoh perempuan yang memiliki peran penting dalam perjuangan dan kemajuan suatu bangsa tidak terekspos. Menghadirkan peran penting perem-

puan baik dalam dinamika pemikiran, maupun gerakan sosial dan politik, bahkan keagamaan bukan hanya merupakan bentuk pengakuan peran perempuan an sich, tetapi juga bermakna sebagai upaya pelurusan sejarah akan warisan penting kesetaraan. Hal tersebut dapat menjadi inspirasi dan sumber keteladanan bagi generasi berikutnya di tengah masih minimnya pengakuan terhadap kiprah perempuan, baik terkait peran intelektual, sosial, maupun keulamaan, seperti yang diakui oleh Azyumardi Azra dalam sebuah pengantarnya pada buku mengenai ulama perempuan (Burhanuddin, 2002: xxxiii).

Perbincangan publik tentang perempuan di antaranya juga kerap merepresentasikan daerahnya di mana di Indonesia pada umumnya digambarkan dalam konteks wilayah Jawa dan luar Jawa. Setiap wilayah di Nusantara umumnya memiliki sosok tokoh perempuan pejuang, begitu juga di Banten, baik pejuang perempuan dalam ruang lingkup lokal maupun nasional. Meskipun Banten secara wilayah termasuk bagian dari pulau Jawa, tetapi budaya Banten memiliki perbedaan dengan budaya Jawa pada umumnya. Banten sebagai bagian dari Jawa memiliki hubungan sejarah dengan kesultanan-kesultanan di Jawa, seperti Demak dan Cirebon, akan tetapi Banten memiliki sejarah dan karakter yang berbeda. Wilayah Banten dihuni oleh beragam etnis. Berdasarkan laporan politik Residen Belanda, pada 1855-1865 sebagaimana dikutip oleh Mufti Ali, komposisi penduduk Banten selain terdiri dari orang asli atau pribumi (inlander), juga meliputi pendatang, seperti dari Eropa, Arab, Tionghoa, Melayu bahkan juga Bengal, Bugis, dan Mandar. Beragam etnis yang hidup di Banten diklasifikasikan menjadi empat kelompok besar. Pertama adalah kelompok orang Eropa secara umum termasuk orang Belanda di dalamnya. Kedua, orang Tionghoa baik totok maupun peranakan. Ketiga, kelompok pendatang dari Timur, Arab, dan juga Melayu, Bengal, Bugis, Mandar dan timur asing lainnya. Kelompok keempat adalah warga pribumi (inlander) yang merupakan penduduk mayoritas asli Banten (Ali, 2021: 20).

Adapun untuk penduduk pribumi Banten terdapat dua etnis terbesar yang dominan di Banten yaitu etnis Jawa dan Sunda yang membentuk karakter khas Banten. Berbeda dengan etnis Jawa pada umumnya, baik Jawa Tengah maupun Jawa Timur, etnis Jawa di Banten dikenal dengan sebutan Jawa Banten. Demikian juga etnis Sunda yang ada di Banten berbeda dengan etnis Sunda Priangan. Etnis Sunda di Banten disebut sebagai Sunda Banten. Baik etnis Jawa Banten dan Sunda Banten kemudian dikenal dengan sebutan urang Banten (Humaeni, 2017: 75). Di samping perbedaan etnis, juga terdapat perbedaan bahasa. Bahasa Jawa Banten berbeda dengan bahasa Jawa Tengah maupun Jawa Timur, yang umumnya menggunakan akhiran 'o' sedangkan bahasa Jawa Banten menggunakan akh-

iran 'a', sebagaimana juga Jawa Cirebon.1 Secara historis, Kesultanan Cirebon dan Kesultanan Banten memiliki hubungan darah, di mana Kesultanan Banten didirikan oleh Maulana Hasanuddin yang merupakan putra dari Sunan Gunung Jati atau juga dikenal dengan Syarif Hidayatullah, penyebar Islam di Jawa Barat. Sunan Gunung Jati juga dikenal sebagai leluhur Kesultanan Cirebon dan juga Kesultanan Banten. Sebagaimana diketahui Banten memiliki hubungan historis dengan Kerajaan Sunda Pajajaran di mana wilayah Banten sebelum masa Kesultanan Banten adalah bagian dari wilayah Kerajaan Pajajaran. Meskipun demikian bahasa Sunda yang ada di Banten memiliki kekhasan sendiri berbeda dengan bahasa Sunda Priangan.

Perbedaan lainnya tentang Banten dengan daerah lainnya adalah perbedaan karakter masyarakatnya, sebagaimana digambarkan oleh Ensering di mana wilayah Banten diwarnai dengan beragam gerakan revolusi dan pemberontakan rakyatnya (Ensering, 1995). Berbagai perjuangan dan pemberontakan yang terjadi di Banten menunjukkan kegigihan urang Banten dalam melawan tirani, kezaliman, dan ketidakadilan. Sebagaimana juga ditegaskan oleh Taufik Abdullah, Banten dikenal sebagai salah satu daerah yang paling gigih menentang Belanda (Abdullah, 1989: 74). Dalam konteks ini, tidak terkecuali dengan perempuan Banten yang juga terlibat aktif dalam melawan kolonialisme Belanda. Tercatat beberapa perempuan Banten juga mengambil bagian dalam melakukan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda, di antaranya adalah Nyimas Gamparan dan Nyimas Melati yang dikenal sebagai pemimpin dalam perang Cikande-Balaraja. Nyimas Gamparan berhasil membuat mundur pasukan lawan dengan nyawa sebagai taruhannya, meskipun pada akhirnya pasukan mereka berhasil dilumpuhkan oleh kekuatan kolonial yang bekerja sama dengan penguasa lokal, di antaranya dengan Tumenggung Jasinga, Bogor (Muzhiat, 2023: 144-147). Sementara itu, Nyimas Melati adalah tokoh heroik asal Tangerang yang bukan hanya keberaniannya yang ditakuti serta kecakapannya dalam ilmu beladiri diakui oleh musuh-musuhnya, tetapi juga suaranya yang menggelegar kerap menyemangati dan mengomandoi pasukan yang menakutkan lawan. Kisah keduanya juga masih minim diekspose dalam sejarah secara tertulis sebagai sumber informasi dan literasi bagi generasi masa kini.

Bab ini secara khusus menelaah kembali rekam jejak beberapa tokoh perempuan Banten yang secara spesifik mengulas kiprah intelektual, aktivisme, dan kepemimpinan publik mereka. Perempuan Banten sebagaimana urang Banten

1 Eksplorasi Bahasa Sunda dan Jawa dialek Banten dianalisis oleh Uyu Mu'awwanah di bab lain di buku ini.

pada umumnya, sejak dulu dikenal sebagai Muslim yang fanatik di tanah air, mungkin setelah Aceh (Humaeni, 2012: 161; Kholid, 2017: 69). Fanatisme agama menjadi kekuatan dalam melawan kezaliman kolonialisme Belanda, sebagaimana keterlibatan para elit agama (tokoh dan pengikut tarekat) dalam pemberontakan petani di Banten 1888 (Kartodirdjo, 1984; Hamidah, 2010). Perempuan Banten sebagaimana perempuan pada umumnya di dunia Islam telah berperan penting dalam perjuangan melawan penindasan, kebodohan, dan juga terlibat dalam membangun kehidupan masyarakatnya. Keterlibatan perempuan bahkan bukan hanya sebagai pengikut sebagaimana umumnya, tetapi juga sebagai pionir, baik dalam bidang intelektual, pendidikan, keagamaan, maupun kesejahteraan dan kepemimpinan. Banyak keterlibatan aktif perempuan Muslim yang sebelumnya tersembunyi kini mulai ditampilkan dalam perbincangan akademik dan publik sejak masifnya gerakan kesetaraan gender yang berkembang baik di dunia Barat dan juga di dunia Islam. Massoda Bano dan Hillary Kalmbach meyakinkan publik tentang keterlibatan dan peran aktif perempuan dalam kepemimpinan keagamaan dan kepemimpinan publik lainnya yang berkembang di dunia Islam (Bano dan Kalmbach, 2012). Bahkan dalam pandangan Rachel Rinaldo, Indonesia sebagai salah satu negara dengan pemeluk agama Islam terbesar di dunia memiliki mobilitas yang progresif dalam relasi Islam dan gerakan gender atau yang ia sebut sebagai gerakan feminis (Rinaldo, 2013: 1). Untuk menguatkan pandangan di atas, bab ini hadir dengan merepresentasikan ketokohan perempuan Banten dalam kehidupan publik. Banten sebagai daerah yang kental keislamannya telah menunjukkan di mana agama bukan menjadi penghalang kemajuan perempuan, tetapi justru sebaliknya menjadi penguat bagi keterlibatan aktif perempuan pada peran publik. Bahkan, di era modern keterlibatan aktif perempuan Banten baik dalam kebijakan, aktivisme, dan juga kepemimpinan yang responsif terhadap isu-isu gender terus digalakkan.

Dari beberapa tulisan terdahulu yang menyinggung tentang kiprah dan ketokohan perempuan Banten, setidaknya terdapat dua sudut pandang. Pertama dari sudut pandang sejarah, di antaranya adalah sejarah pergolakan politik (Atsushi, 2003); sejarah perempuan (Rasid, 1982); historiografi (Fadillah, 2020); sejarah pergerakan perempuan (De Stuers, 2008); sejarah gerakan sosial (Muzhiat, 2023); sejarah pemikiran (Hestirani, 2020). Kedua, dari sudut pandang keulamaan dan pendidikan (Ali dkk., 2017; Hasan, 2023; Masykur dkk., 2021; Haryanti dkk., 2022; Sauri dan Maryanah, 2022). Bab ini hadir untuk melengkapi kajian sebelumnya di mana secara khusus bab ini akan menjawab pertanyaan bagaimana sesungguhnya kiprah dan kepeloporan perempuan Banten dari sisi intelektualisme, aktivisme, dan kepemimpinan dalam mewarnai dinamika gerakan peremp-

uan Indonesia dan eksistensinya kini dalam membawa perubahan bagi kemajuan masyarakat Banten. Dari beberapa tulisan yang ada, mereka belum secara eksplisit mengupas kiprah intelektual, aktivisme, dan juga kepemimpinan perempuan Banten. Secara khusus, bab ini juga menghubungkan dinamika gerakan perempuan Muslim secara umum baik yang ada di belahan wilayah dan dunia lainnya di mana perempuan Banten telah mengalami kemajuan dalam beragam aspek, baik politik, kepemimpinan publik, pendidikan, maupun sosial keagamaan.

Perempuan Banten hidup dalam beragam kebudayaan besar Nusantara, seperti Jawa dan Sunda, sebagaimana tergambar dalam penggunaan bahasa daerah yang khas. Banten bagian selatan seperti Kabupaten Lebak dan Pandeglang umumnya menggunakan bahasa Sunda Banten, sedangkan Banten bagian utara dan barat, yaitu Serang dan Cilegon menggunakan bahasa Jawa Banten atau Jawa Serang (Jaseng). Sementara itu, sebagian wilayah Banten lainnya seperti Tangerang ada yang menggunakan bahasa Jawa Serang, Sunda Banten, dan bahkan ada juga yang menggunakan bahasa Indonesia dialek Betawi, khususnya wilayah Tangerang yang berbatasan langsung dengan pinggiran Jakarta yang dikenal dengan sebutan daerah Betawi pinggiran atau Betawi ora, seperti daerah Ciputat dan Pamulang dan juga Teluk Naga dan Sepatan, Tangerang. Selain dua kebudayaan besar Sunda dan Jawa di atas, Banten memiliki pertautan dengan beragam kebudayaan besar dunia. Sebagai daerah pelabuhan besar Nusantara lainnya, Kesultanan Banten sering disinggahi oleh beragam suku bangsa, baik Melayu, Bugis, Makassar, Maluku, bahkan India, Cina, Arab, dan juga Eropa (Alkhudri dkk., 2018: 24). Pertemuan berbagai tradisi dan budaya di Banten memberikan ciri khas tersendiri pada jati diri urang Banten. Terlepas dari latar belakang tradisi dan budaya yang mengitarinya, perempuan Banten memiliki sisi sejarah yang heroik. Kiprah perempuan Banten telah ada sejak zaman dahulu baik pada masa pra kemerdekaan, pasca kemerdekaan, dan juga sampai saat ini. Perbincangan publik tentang perempuan masa kini kerap menyinggung Banten ketika membicarakan kepemimpinan publik perempuan di era modern karena Banten adalah satu di antara daerah-daerah yang memiliki banyak figur pemimpin perempuan terkemuka saat ini (Nurrohman dkk., 2023).

Urang Banten dikenal sebagai orang-orang pemberani di satu sisi dan juga religius di sisi lain. Keberanian mereka ditorehkan dalam berbagai bentuk perjuangan melawan penindasan dan kesewenang-wenangan pemerintah kolonial Belanda. Beberapa kali pemberontakan terjadi, sebagaimana diabadikan dalam beberapa karya (Cf. Atsushi, 2003; Kartodirdjo, 1984). Selain itu, urang Banten juga dikenal sebagai masyarakat yang religius bahkan fanatik (Hudaeri, 2003). Religiusitas mereka di antaranya ditandai dengan penguasaan dan pengamalan

praktis ilmu-ilmu keislaman seperti ilmu qiraat, fiqh, tasawuf, tarekat, dan juga ilmu hikmah. Bahkan, pada masa awal tumbuhnya pesantren sebagai pendidikan tradisional Islam di Jawa, Banten menjadi pusat rujukan dan tujuan banyak orang untuk menuntut ilmu agama dan juga ilmu hikmah, termasuk ilmu kanuragan, kekebalan, dan kesaktian. Menurut Martin van Bruinessen, salah satu pesantren atau padepokan yang terkenal pada masa itu ada di sekitar Gunung Karang (van Bruinessen, 1995: 46-47). Pesantren dipimpin oleh seorang kyai, di mana ia menjadi figur sentral, baik sebagai sumber ilmu maupun juga rujukan perilaku serta legitimasi sosial. Pusat kekuasaan kyai tidak hanya berada di pondok pesantren tempatnya mengajarkan ilmu maupun mengkader penceramah dan juga guru agama, tetapi juga menjadi pemimpin sosial yang disegani. Bahkan, ketundukan dan penghormatan masyarakat kepada kyai bisa melebihi ketundukan dan penghormatan kepada kepemimpinan formal bentukan negara (Hudaeri, 2003; Tihami, 2015; Hasanah dan Purwanti, 2020).

Saat ini Banten dikenal dengan sebutan 'bumi seribu kyai sejuta santri' yang menggambarkan wajah religiusitas Banten. Sebagai bekas daerah kesultanan Islam yang berkuasa lebih dari tiga abad lamanya (1526-1832), Islam tidak hanya menjadi identitas serta kekuatan politik, namun juga menjadi aturan serta tata nilai dan juga praktik dalam kehidupan sehari-hari (Kholid, 2017). Setelah Banten dianeksasi menjadi bagian dari Hindia Belanda pada 1808, wilayah tersebut kemudian menjadi bagian dari Provinsi Jawa Barat setelah Indonesia merdeka. Pada 2000 Banten menjadi provinsi mandiri yang terlepas dari Jawa Barat. Selain dikenal dengan religiusitasnya, urang Banten juga dikenal dengan keberaniannya. Mentalitas keberanian, agresivitas, dan berani melawan kezaliman melekat dalam kehidupan masyarakat Banten. Bahkan mental ini kerap diidentikkan dengan mental jawara, salah satu entitas di Banten yang juga dikenal sebagai salah satu kelompok sosial yang berpengaruh di Banten. Jawara adalah kelompok sosial pemberani yang memiliki kemampuan dan kekuatan fisik maupun non-fisik. Meskipun sebelumnya jawara merupakan sebutan bagi pengawal kyai, tetapi kini mereka memiliki kedudukan penting yang memiliki struktur sosial tersendiri. Sebagaimana kedudukan penting kyai dalam aspek keagamaan, jawara juga memilikinya dalam aspek sosial dan pengamanan. Bahkan kini mereka juga telah merambah menjadi kekuatan dalam aspek ekonomi dan juga politik (Pribadi, 2013).

Jawara dan kyai merupakan dua entitas yang sangat berpengaruh bahkan sebagai prototipe kepemimpinan di Banten (Tihami, 2015). Mentalitas berani sebagaimana dimiliki oleh laki-laki juga dimiliki oleh kaum perempuan Banten. Jika laki-laki pemberani dikenal dengan sebutan jawara, bagi perempuan kerap

disebut jawari, yaitu sebutan bagi perempuan yang juga memiliki keberanian, kekuatan, dan memiliki trah atau kekuatan sebagaimana jawara (Facal, 2021). Akan tetapi, sebutan jawari amat jarang digunakan baik di kalangan jawara sendiri maupun masyarakat pada umumnya. Istilah jawara tidak semuanya dinilai baik dan terhormat di masyarakat karena mereka tidak jarang berperilaku sebaliknya dan menjadi simbol perilaku kekerasan (Karomah, 2008). Jawari juga mencerminkan perempuan yang memiliki karakter kuat, pemberani, dan tanpa rasa takut yang berbeda dengan karakter perempuan pada umumnya yang kerap dipahami lemah lembut, penuh kasih sayang, dan penurut sebagai simbolisasi karakter feminim (Paechter, 2006). Berbeda dengan penyebutan jawara, penyebutan kyai atau ulama merupakan kehormatan, baik bagi laki-laki maupun bagi perempuan yang di dalamnya melekat karakter kemuliaan, kehormatan, kecerdasan, keilmuan, dan juga kharisma. Karakter tersebut tidak hanya menunjukkan aspek religiusitas, tetapi juga intelektualitas, otoritas, dan keteladanan. Karakter kealiman dan intelektualitas juga ditemukan dalam kehidupan perempuan Banten.

Perempuan Banten tidak hanya memainkan peran penting dalam gerakan kebangkitan perempuan di Indonesia, namun juga menjadi pionir dalam gerakan tersebut. Akan tetapi, sisi kepeloporan perempuan Banten dalam berbagai bidang masih sedikit ditemukan dalam kajian-kajian akademik dan juga perbincangan publik, sebagaimana umumnya kiprah dan ketokohan perempuan di belahan dunia lain pun masih jarang dituliskan. Meskipun akhirnya dituliskan, ketokohan perempuan baik secara personal dan kelembagaannya, tetapi mereka masih kerap disandingkan dengan peran laki-laki di belakangnya, baik orang tua, kerabat, maupun suami, terlebih pada sistem patriarki. Tokoh-tokoh perempuan masa lalu yang mengemuka umumnya lahir dari kalangan atas yang memiliki sumber daya serta akses pendidikan maupun ekonomi dan juga kekuasaan (Burhanuddin, 2002: xxxiv). Meski demikian, ketokohan perempuan banyak juga yang murni lahir dari ide perempuan sendiri meskipun tidak menafikan ada dukungan dari laki-laki di sekelilingnya sebagaimana ditegaskan oleh De Stuers (De Stuers, 2008: 83). Gagasan Kartini misalnya, justru lahir dari perenungan dirinya melawan tradisi di sekelilingnya yang melampaui masa dan waktu di mana ia hidup (Hawkins, 2014: 40-42). Selain Kartini, Rohana Kudus juga melakukan gerakan baik dengan aksi nyata maupun dengan karya, salah satunya dengan cara menghidupkan gagasan dan pertukaran ide kaum perempuan lewat tulisan. Melalui surat kabar Soenting Melayu yang didirikannya, di mana ia dan tokoh-tokoh lainnya kerap menuliskan gagasan dan pandangannya melalui saluran media ini, ia menghantarkan surat kabar Soenting Melayu dengan aktor perempuan di belakangnya yang telah menjelma menjadi saluran ide yang mencerdaskan dan juga

berperan dalam melawan penjajahan (Herawati dkk., 2022: 171). Tidak hanya melalui tulisan dan lisan, gerakan perempuan juga hadir sebagai bagian yang tidak bisa dilepaskan dari urat nadi perjuangan bangsa (Abdullah, 1993: 74).

Dalam perjuangan bangsa, perempuan Banten juga berperan tidak hanya pada tataran intelektual namun juga gerakan nyata. Peran intelektual perempuan Banten dalam kehidupan masyarakatnya tidak bisa dipandang sebelah mata. Dalam konteks ini, saya meminjam paradigma Edward Said, di mana ia menyebut intelektual sebagai tokoh yang memiliki peran dalam kehidupan publik (Kleden, 2021) di mana perempuan berpikir tentang kehidupan dan perbaikan bagi masyarakatnya yang kemudian melahirkan gerakan nyata, baik dalam bentuk aksi maupun penyediaan fasilitas maupun bantuan sosial bagi warganya. Banyak di antara tokoh perempuan Banten melakukan gerakan aksi sosial yang lahir dari bentuk kepedulian dan tanggung jawab sosial, salah satunya sebagaimana yang dilakukan oleh Nyi Ratu Hasanah yang akrab dipanggil dengan sebutan Nyi Iyot yang juga diberi julukan sebagai ibu Banten. Ia bersama suaminya, selain membangun lembaga pendidikan keagamaan, juga memberikan perhatian besar pada pengasuhan dan pendidikan bagi anak yatim dan kaum dhuafa (Ali dan Salamah, 2020). Demikian juga yang dilakukan oleh Maria Ulfah, seorang tokoh nasional; perempuan kelahiran Banten ini memberikan pengajaran secara gratis bagi masyarakatnya. Hal itu dilakukan karena ia merasakan kegelisahan intelektual melihat sebagian besar masyarakatnya yang masih buta aksara (Rasid, 1982).

Peran intelektual bukan semata berpikir di ruang hampa, namun berpikir pada kehidupan nyata, sebagaimana pernah disinggung oleh Ali Syari'ati, seorang sosiolog asal Iran yang mengatakan bahwa tokoh intelektual atau cendekiawan adalah mereka yang bukan sekedar pemikir yang berada di menara gading, tetapi intelektual yang sebagaimana ditegaskannya adalah mereka yang gelisah dan bergerak demi perbaikan kehidupan masyarakatnya (Syariati, 1992: 27-28). Peran intelektual dalam pandangan Gramsci setidaknya terbagi dalam dua bentuk: peran intelektual tradisional dan peran intelektual organik. Intelektual tradisional tidak terikat oleh salah satu kelas, ia bekerja untuk semua. Para guru, imam, rohaniawan, dan pemimpin agama termasuk dalam kelompok ini. Sementara itu, intelektual organik adalah teknisi, konsultan ahli strategi, serta penasehat politik untuk penguasa, maupun mereka yang terlibat dalam hubungan masyarakat. Kelompok ini tidak hanya berperan menjaga apa adanya, tetapi juga berperan untuk kemajuan dan inovasi dengan memaksimalkan energi berpikir untuk memenuhi kebutuhan dan kebaruan (Kleden, 2021: 2-3).

Pentingnya membincangkan kembali kiprah perempuan Banten tidak hanya bermakna sebagai pengakuan secara akademis dan historis, tetapi juga menja-

di inspirasi dan sumber nilai bagi perjuangan perempuan masa depan. Meskipun terdapat kajian terdahulu yang mengupas kiprah dan gerakan perempuan Banten, pada umumnya mereka hanya menuliskan kiprah tokoh perempuan secara selayang pandang dalam bentuk sub pembahasan kecil. Minimnya kajian maupun pengakuan sejarah bukan karena sepinya peran perempuan dalam lintasan sejarah, tetapi lebih karena sepinya perspektif pengakuan terhadap kiprah dan ketokohan perempuan dalam bentuk literasi yang diwariskan. Menurut Martin van Bruinessen, ternyata sumbangan perempuan dalam berbagai khazanah lebih besar dari yang sebelumnya diduga, karena kini banyak ditemukan karya intelektual perempuan yang sengaja atau tidak, telah terlupakan (van Bruinessen, 1993: 169).

Semangat Heroik Perempuan Banten

Semangat kaum perempuan dalam berjuang untuk kemerdekaan, mengakses pendidikan, perbaikan kondisi ekonomi, sosial, bahkan juga politik, terus diperjuangkan melalui kekuatan ide, narasi, aksi, legislasi, hingga regulasi. Gagasan pemikiran dan gerakan kaum perempuan terdahulu kemudian berpengaruh pada berbagai perubahan serta perbaikan kondisi kehidupan perempuan saat ini. Kaum perempuan Indonesia bergerak tidak hanya memperjuangkan perbaikan kehidupan bagi kaumnya tetapi juga perbaikan dan kemajuan kehidupan bagi bangsanya. Sebagaimana juga cita-cita Kartini seperti yang dikemukakan oleh T.O. Ihromi, di mana tekad perempuan adalah untuk memberikan hidupnya bukan hanya untuk dirinya, melainkan kepada masyarakatnya secara keseluruhan (Rambe, 1979). Terkait hal ini, Susan Blackburn menunjukkan bagaimana keterlibatan perempuan yang bergerak sejak masa lampau berkontribusi bagi kehidupan bangsa dan negara (Blackburn, 2004: 8). Sulit mencapai kemajuan bangsa tanpa adanya topangan dari peran perempuan, sebagaimana yang selalu digaungkan oleh Soekarno, presiden pertama Republik Indonesia. Menurutnya "perempuan harus menjadi roda hebat dalam revolusi nasional; revolusi nasional yang totaliter salah satunya dengan keterlibatan perempuan di dalamnya" (Soekarno, 2019: 329).

Di antara deretan tokoh perempuan yang sekaligus juga menjadi aktor penting dalam gagasan intelektual dan aksi gerakan kebangkitan kebangsaan adalah Maria Ulfah. Perempuan berdarah Banten ini menjadi tokoh penting dalam gerakan perempuan Indonesia di mana ia adalah sarjana hukum perempuan pertama Indonesia lulusan Belanda. Bahkan Maria juga merupakan menteri perempuan pertama di Indonesia. Meski demikian, dalam konteks perjuangan perempuan Banten, Maria bukanlah yang pertama. Beberapa pendahulunya bahkan terli-

bat menjadi aktor penting dalam dunia pergerakan sosial perempuan Banten. Jika selama ini perempuan dipandang hanya sebagai pengikut atau perpanjangan dari ide dan gagasan perjuangan laki-laki, sepertinya hal tersebut terbantahkan oleh kehadiran beberapa perempuan Banten, baik yang terekam dalam literatur maupun terekam dalam memori kultural urang Banten. Di antara perempuan-perempuan tersebut adalah Nyimas Gamparan dan Nyimas Melati, dua pendekar perempuan terkemuka dalam gerakan sosial di Banten pada 1830-an yang terekam dalam sejarah (Fadillah, 2020: 58). Kedua pendekar perempuan dari kalangan bangsawan Banten tersebut memimpin gerakan yang menentang sistem tanam paksa (Cultuurstelsel) pemerintah kolonial atas penduduk pribumi, yang kemudian peristiwa perlawanan tersebut dikenal dengan sebutan perang Cikande (Muzhiat, 2023: 139). Demikian juga sosok Nyi Tinah, seorang perempuan bangsawan yang juga menjadi penggerak dalam perang Cikande II pada 1845 (Alkhudri et al., 2018).

Gerakan pendekar perempuan di atas bukan hanya membela kaum perempuan, tetapi juga membela rakyatnya yang tertindas oleh sikap kesewenang-wenangan pemerintah kolonial Belanda (Haryanti dkk., 2022: 18). Di mata penguasa kolonial Belanda, mereka dipandang sebagai pemberontak yang mengganggu kepentingan penguasa sehingga keduanya menjadi buronan Belanda hingga kemudian gugur dalam pelariannya. Pengejaran dan penyiksaan dialami tidak hanya oleh keduanya, tetapi juga oleh para pengikutnya yang melanjutkan perjuangannya. Heroisme tokoh perempuan Banten ditunjukkan oleh keduanya, di mana perempuan bukan hanya menjadi mitra apalagi hanya pengikut, tetapi juga menjadi penggerak bagi kaum perempuan dan juga laki-laki. Para pendekar perempuan tersebut di mata rakyat adalah pahlawan yang tetap terabadikan dalam sejarah perjuangan urang Banten.

Perlawanan rakyat dalam perang Cikande-Balaraja dipimpin oleh pendekar perempuan Nyimas Gamparan dan juga Nyimas Melati—keduanya berasal dari kalangan bangsawan yang bersatu bersama rakyat menentang pemerintah kolonial Belanda yang terjadi pada pada 1829-1830. Sementara itu, gerakan Nyi Tinah terjadi pada masa kolonial Belanda pada 1845 dalam perang Cikande II. Perjuangan mereka dari sisi periode terjadi jauh sebelum lahirnya tokoh emansipasi perempuan Indonesia, R.A. Kartini (1879-1904) di mana gagasan-gagasannya dipandang sebagai inspirasi bagi gerakan emansipasi di Indonesia. Sebagai ideolog sekaligus pejuang emansipasi Indonesia melalui literasi, Kartini telah meletakkan dasar-dasar konseptual dalam upayanya memajukan kaumnya yang kelak diterjemahkan secara praksis. Pemikiran Kartini tidak hanya menginspirasi, tetapi juga telah menjadi semangat gerakan yang abadi, tidak hanya dalam

konteks Indonesia, tetapi juga dunia (Kartini dan Coté, 2013: 1). Keabadian Kartini dikuatkan oleh negara sebagai pahlawan nasional melalui Surat Keputusan Presiden RI nomor 108 tahun 1964. Sejak saat itu, hari lahirnya diperingati setiap 21 April oleh masyarakat Indonesia dengan menjadikan semangat Kartini tetap hidup dan terus menyala dalam pikiran orang Indonesia. Semua aspek sisi kehidupannya bahkan diabadikan dalam berbagai tulisan, gerakan, dan kelembagaan sebagai sumber inspirasi dan juga panutan, khususnya dalam gerakan kaum perempuan Indonesia. Julukannya sebagai "pendekar bangsa dan pendekar kaumnya" diartikan bukan hanya untuk menjadi merdeka, tetapi juga untuk memerdekakan (Faruk HT, 1997).

Berbeda dengan Kartini, Nyimas Gamparan, Nyimas Melati, dan Nyi Tinah adalah srikandi sekaligus pendekar perempuan Banten yang bergerak pada tataran praksis. Tidak ada upacara khusus untuk merayakan hari kelahiran maupun kematian mereka. Bahkan, bisa jadi namanya pun masih asing bagi kalangan generasi masa kini. Jasa perjuangan para pendekar perempuan Banten dalam memimpin gerakan melawan penindasan Belanda terhadap rakyat hanya ada dalam cerita rakyat. Mereka bersama pendekar lainnya, baik laki-laki maupun perempuan berhadapan dengan pengejaran, penyiksaan, tawanan, dan kematian. Keabadian dan kisah heroiknya hanya dituturkan secara lisan; sedikit sekali yang mengabadikannya dalam tulisan, penghargaan kepahlawanan, maupun monumen bersejarah. Di antara sedikit catatan maupun dokumen tentang kiprah dan jejak perjuangan mereka, ada yang diabadikan dalam bentuk petilasan. Salah satunya adalah petilasan Nyimas Gamparan di Kecamatan Pabuaran, Kabupaten Serang yang diabadikan oleh Dinas Pendidikan Kabupaten Serang dalam bentuk plang nama yang bertujuan sebagai petunjuk guna mengabadikan perjalanan heroiknya dari satu tempat ke tempat lainnya untuk menghindari penangkapan tentara Belanda, meskipun pada akhirnya ia tertangkap dan meninggal dalam perjuangan (Fadillah, 2020). Sementara itu, Nyimas Melati, pendekar perempuan lainnya, namanya diabadikan menjadi nama Gedung Wanita Nyimas Melati di Tangerang dan juga nama sebuah jalan yang juga berada di Tangerang.

Peran Intelektual dan Keulamaan Perempuan Banten

Kesungguhan dan komitmen perempuan Banten dalam dunia pendidikan, keilmuan, dan keulamaan tidak bisa dipandang sebelah mata. Beberapa di antara mereka adalah pelopor dalam bidangnya, bukan hanya dalam konteks lokal Banten, tetapi juga dalam konteks nasional. Di antara deretan perempuan yang menjadi tokoh intelektual yang memiliki jenjang pendidikan tertinggi pada masa pergerakan adalah Maria Ulfah. Perempuan kelahiran Serang pada 11 Agustus 1911 tersebut merupakan putri dari R.A.A. Mohammad Achmad, se-

orang pamongpraja pemerintah Hindia Belanda, sedangkan ibunya adalah R.A. Khadijah Djajadiningrat yang adalah salah seorang anggota keluarga terpandang Djajadiningrat, termasuk Achmad Djajadiningrat yang pernah menjabat sebagai Bupati Serang, Bupati Batavia, dan juga anggota Volksraad. Sementara itu, Hoesein Djajadiningrat merupakan salah satu keluarganya (pamannya dari jalur ibu) yang juga merupakan orang Indonesia pertama yang meraih gelar doktor pada 1913 dan sekaligus guru besar di Universitas Indonesia sejak 1952 (Rasid, 1982: 7). Maria lahir dari keluarga terpandang yang dikenal sangat gigih dalam memperjuangkan pendidikan (Ali, 2015: 4). Sebagaimana pamannya, Hoesein Djajadiningrat, yang memperoleh gelar doktornya dari Universitas Leiden, Belanda, Maria juga dikenal sebagai perempuan Indonesia pertama yang memperoleh gelar sarjana hukum yang juga diperolehnya dari Universitas Leiden pada 1933 (Rasid, 1982).

Sekembalinya dari studi di Leiden, ia bergabung dengan gerakan kebangsaan, salah satunya adalah gerakan perempuan yang bernama Isteri Indonesia (De Stuers, 2008: 176-178). Kecerdasan serta kemampuannya dalam bidang hukum menjadikannya diberikan kepercayaan menangani sebuah biro konsultasi keluarga yang menangani permasalahan pernikahan guna melindungi hak-hak kaum perempuan. Maria dikenal gigih dalam memperjuangkan terbentuknya regulasi hak-hak dan perlindungan bagi kaum perempuan secara hukum. Selain itu, Maria juga memanfaatkan waktunya dalam bidang sosial melalui pemberantasan buta huruf di lingkungan tempat tinggalnya sambil mengajar di sebuah sekolah swasta milik Perguruan Muhammadiyah di Jalan Kramat Raya Jakarta (Rasid, 1982: 37). Ia tidak hanya cerdas, tetapi juga memiliki kemampuan komunikasi serta diplomasi yang ulung yang menghantarkannya terlibat dalam mengisi berbagai forum nasional maupun internasional. Sebagai tokoh intelektual dalam gerakan nasional, Maria tidak lantas berada di menara gading. Rasa nasionalisme serta tanggung jawab sosialnya yang tinggi terhadap nasib pribumi menghantarkannya pada aksi pengabdian dan baktinya untuk negeri, baik melalui jalur pendidikan, pengajaran, gerakan sosial, advokasi, maupun politik. Kedudukannya sebagai Menteri Sosial, sekaligus menteri perempuan pertama di Indonesia, tidak hanya merupakan sebuah pengakuan yang langka, tetapi juga menunjukkan kiprah yang menembus beragam sekat untuk menebar manfaat yang lebih luas dalam membangun bangsa.

Maria telah mewakili perempuan Banten bahkan perempuan Indonesia yang bergerak melalui kekuatan intelektual, advokasi, dan aksi sosial. Gerakan intelektual dan pendidikan merupakan jalan di mana gerakan perempuan memiliki misi suci yang tidak hanya terbatas pada emosi. Menurut Simone de Beauvoir, gerakan

intelektual juga menjadi strategi memutus stigmatisasi negatif dan sub-ordinasi perempuan. Lebih lanjut, Beauvoir menegaskan bahwa dengan menonjolkan kemampuannya yang setara secara intelektual dengan laki-laki, dengan sendirinya hal tersebut mematahkan stigma negatif terhadap perempuan yang sebelumnya kerap diobyektifikasi, yang kini berubah menjadi subyektifikasi (Beauvoir, 2016: 149). Sebagai subyek, perempuan memiliki ruang dan peluang melakukan transformasi lebih luas dengan menularkan perempuan lainnya untuk berubah melalui penguatan akan eksistensinya yang diimpelementasikan dengan aksi dan rasa tanggung jawab guna melakukan perbaikan dan perubahan serta kemajuan atas hidup perempuan. Hal tersebut adalah sebagaimana yang dilakukan Maria Ulfah beserta kaum perempuan lainnya yang bergerak demi kemajuan bangsa yang lebih besar melalui gerakan memajukan kaum perempuan; gerakan yang tidak semata berlindung di balik kejayaan dan kebesaran nama laki-laki di belakangnya.

Jauh sebelum lahirnya Maria Ulfah, Banten tercatat memiliki ulama perempuan yang bukan hanya populer di tingkat lokal, tetapi juga di tingkat nasional bahkan internasional. Adalah Nyi Arnah (1876-1923) seorang ulama perempuan yang lahir di Cimanuk, Pandeglang. Ia dikenal dalam catatan Belanda sebagai salah seorang pengajar Al-Qur'an di Arab Saudi bersama Nyi Maryam, perempuan lain yang berasal dari Bandung, Jawa Barat. Reputasi intelektual dan keulamaan Nyi Arnah tidak dapat diragukan lagi. Selain mengajarkan ilmu qiraat, ia juga menguasai ilmu-ilmu lainnya seperti ilmu fiqh, hadis, tafsir, dan juga ilmu tata bahasa Arab, dan bahkan ia juga menguasai ilmu-ilmu tarekat yang setara keilmuannya sebagaimana ulama laki-laki umumnya saat itu (Ali dkk., 2017: 5). Nyi Arnah pernah belajar kepada Syekh Nawawi al-Bantani, ulama tersohor yang juga berasal dari Banten (Burhanuddin dkk., 2019; Amin, 2019).

Popularitas Nyi Arnah tidak sama dengan popularitas ulama laki-laki lainnya yang semasa dengannya meski sama-sama mengajar di Makkah. Apalagi jika ia dibandingkan dengan kemasyhuran Syekh Nawawi yang sulit ditandingi. Sedikit sekali informasi tentang Nyi Arnah yang bisa digali, baik rekam jejak karya intelektualnya, maupun kesaksian murid-muridnya. Terbatasnya informasi tentang Nyi Arnah dan ulama perempuan lain pada masanya bisa jadi karena mereka adalah perempuan, di mana sejarah pada umumnya tidak begitu berpihak pada perempuan. Bahkan, menurut Azyumardi Azra dalam sebuah pengantarnya pada buku tentang ulama perempuan (Burhanuddin, 2002), kebanyakan penulis cenderung melupakan kiprah perempuan, termasuk dalam dunia keulamaan maupun keilmuan, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di dunia Muslim lainnya. Senada dengan pengakuan Azra, van Bruinessen juga mengakui hal tersebut, dan bahkan ia mengindikasikan bahwa teramat banyak kiprah ulama perempuan

yang bahkan melebihi perkiraannya (van Bruinessen, 1993: 165).

Sedikit sekali tulisan sejarah yang mengabadikan maupun mengakui ketokohan dan popularitas perempuan, sehingga menjadikan informasi dan tradisi Islam yang sesungguhnya ramah dan berpihak terhadap perempuan kemudian menjadi tenggelam oleh budaya patriarki (Mernissi, 1992). Dalam sejarah Islam tercatat bahwa Aisyah binti Abu Bakar, istri Nabi Muhammad, adalah guru bagi para sahabat Nabi, baik laki-laki maupun perempuan. Dari Aisyah, umat mengetahui banyak pengetahuan tentang Islam karena ia adalah salah satu perawi hadis terproduktif yang menjadi saksi dan sekaligus menjadi pelaku sejarah Islam pada masa Nabi Muhammad. Selain itu, ia pun menguasai ilmu fiqh, di antaranya fiqh ibadah dan fiqh keluarga. Demikian juga salah seorang guru dari ulama terkemuka, Imam Syafi'i, di antaranya adalah perempuan, yaitu Sayyida Nafisah (Al-Habsyi, 2001: 7-10). Oleh karena itu, sulit melepaskan jejak sejarah intelektual dan keilmuan dari peran perempuan karena di dalamnya terdapat tokoh-tokoh perempuan yang menjadi sumber otoritas keilmuan Islam.

Peran Nyi Arnah sebagai ulama besar perempuan asal Banten yang mendunia dalam transformasi ilmu pengetahuan menjadi bukti kuat bahwa perempuan Banten tidak hanya memiliki peran penting, tetapi juga menjadi pelopor dalam bidang keilmuan yang diwariskan pada generasi saat ini. Dalam bidang qiraat yang kini banyak dipelajari, di mana Banten menjadi salah satu pusat rujukan dalam pengajaran ilmu qiraat, terdapat beberapa pesantren yang mengajarkan ilmu ini, di antaranya adalah pesantren Dar al Qur'an di Warung Gunung, Lebak dan pesantren Riyadul Banat di Kadu Peusing, Pandegelang yang sanad-nya merujuk kepada putra Nyi Arnah satu-satunya, yaitu Kyai Emed Bakri sebagai ahli qiraat hafs di Pandeglang (Ali dkk., 2017; Hasan, 2023).

Kiprah perempuan Banten yang bergerak pada pengembangan keilmuan dan pendidikan tidak hanya berperan untuk mencerdaskan kaum perempuan, tetapi juga menjadi pengajar bagi masyarakatnya secara umum. Beberapa figur ulama perempuan Banten tidak bisa diabaikan perannya dalam mencerdaskan masyarakat Banten. Sebut saja misalnya Nyi Siti Masyitah, salah seorang murid generasi pertama dari Kyai Mas Abdurahman, pendiri Mathla'ul Anwar, sebuah organisasi Islam yang berpusat di Menes, Pandeglang. Nyi Masyitah bersama suaminya, Kyai Abdul Madjid yang akrab dikenal dengan nama Ki Ajid Jaha, mengembangkan lembaga pendidikan di Labuan, Pandeglang dalam mencerdaskan anak bangsa. Nyi Masyitah juga pernah mendapatkan penghargaan sebagai 'ibu teladan' dari pemerintah Pandeglang pada masa Orde Baru (Hasanah, 2021: 16).

Pemikiran dan kiprah Nyi Masyitah sangat maju melampaui masanya yang masih gelap dalam memperhatikan pendidikan khususnya bagi kaum peremp-

uan. Kemajuan berpikirnya diturunkan kepada anak-anaknya, bahkan anak-anak perempuannya seperti Nyi Siti Hindun dan Nyi Sutihat, menggunakan nama binti di belakangnya yang disandarkan kepada nama ibunya (Masyitah) bukan pada nama ayahnya (Hasanah, 2021: 12-13). Hal tersebut tidak lazim terjadi pada masyarakat Banten, karena dalam tradisi Islam nama anak biasanya disandingkan dengan nama 'bin' ayah di belakangnya. Hal itu mengindikasikan bahwa perempuan berada di belakang setiap kehidupan dan kesuksesan yang selama ini kerap disembunyikan oleh laki-laki. Meskipun Nyi Masyitah tidak bersentuhan dengan pemikiran feminisme Barat, tetapi ia telah menyadarkan kaum perempuan agar mereka tidak hanya membekali diri dengan keilmuan, tetapi juga keberanian dan kemandirian demi kepedulian bagi kehidupan. Apa yang dilakukan oleh Nyi Masyitah, menurut Affiah yang juga adalah salah seorang cucunya, diistilahkan olehnya dengan sebutan indigenous feminist (Affiah, 2017: 35).

Aktivisme dan Kepemimpinan Perempuan

Di samping berkiprah dalam bidang intelektual dan keulamaan, perempuan Banten juga menjadi pelopor dalam gerakan sosial dan juga keagamaan, baik dilakukan secara personal maupun kelembagaan. Sosok Nyi Ratu Hasanah (1889-1970) yang akrab dipanggil Nyi Iyot adalah satu di antara deretan perempuan Banten yang tidak hanya dikenal sebagai ulama, tetapi juga sekaligus sebagai pejuang melawan kolonialisme. Nyi Iyot merupakan putri dari Kyai Asnawi Caringin, seorang ulama besar yang kharismatik sekaligus pejuang yang melawan kolonialisme Belanda. Kyai Asnawi merupakan salah seorang mursyid tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah di Banten yang merupakan murid dari Syekh Abdul Karim Tanara, ulama besar yang juga murid dari Syekh Ahmad Khatib Sambas, ulama masyhur penyebar tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah (Mashar, 2016). Nyi Iyot mendapatkan pendidikan ilmu-ilmu keislaman dari orang tuanya yang juga menempanya menjadi perempuan yang alim. Ia juga bersama orang tuanya dan suaminya pergi berhaji bersama anggota keluarganya yang lain. Berhaji sambil belajar ilmu agama di Makkah lazim dilakukan oleh ulama pada saat itu untuk bermukim lebih lama lagi termasuk yang dilakukan oleh keluarga Kyai Asnawi. Akan tetapi, karena situasi di Makkah saat itu sedang tidak kondusif karena terjadi kekacauan, maka rombongan keluarga ini tidak lama tinggal di Makkah, melainkan segera pulang kembali ke tanah air (Ali, 2020).

Nyi Iyot termasuk ke dalam deretan ulama perempuan yang juga mewarisi trah keulamaan ayahnya sebagaimana juga dimiliki oleh saudara-saudara laki-lakinya. Ia mengisi hari-harinya selain mengajar agama di lembaga pendidikan yang didirikan orang tuanya, juga mengabdikan diri bagi kehidupan sosial masyarakat.

Nyi Iyot juga terlibat dalam dinamika kehidupan seorang anak dan juga sebagai istri dari seorang pejuang. Ayahnya, di samping merupakan seorang ulama kharismatik, juga adalah seorang pejuang yang disegani Belanda. Adapun suaminya, Kyai Tb. Achmad Chatib merupakan salah seorang murid ayahnya. Kyai Tb. Achmad Chatib (1890-1966) merupakan pejuang kemerdekaan. Ia adalah seorang ulama kharismatik Banten yang kemudian diangkat oleh Presiden Soekarno menjadi residen pertama Banten pada 1945 (Ali, 2020: 95). Suami Nyi Iyot ini pernah diasingkan ke Digul oleh pemerintah kolonial dan Nyi Iyot sendiri diasingkan ke Cianjur bersama beberapa anggota keluarganya yang lain. Nyi Iyot menjalani kehidupan rumah tangga sebagai istri dan keluarga seorang pejuang yang menghadapi berbagai tantangan baik fisik, psikis, maupun politik.

Sebagai keluarga pejuang di mana suami dan saudara-saudaranya adalah juga tokoh sentral Laskar Mujahidin wilayah Labuan yang terus diburu Belanda, Nyi Iyot juga pernah mengalami dinginnya penjara di masa pemerintah kolonial bersama keluarganya. Bahkan, pada saat terjadi agresi Belanda di mana suaminya memimpin pasukan dari wilayah pedalaman Sumur dan Cibaliung di Banten selatan (Ali, 2020), Nyi Iyot terus membantu perjuangan suami dan rakyat Banten dengan menyiapkan bantuan logistik dan dapur umum. Setelah kemerdekaan, Nyi Iyot selain mendampingi suami berkiprah melayani masyarakat, ia juga mengabdi dalam kehidupan sosial, pendidikan, dan keagamaan untuk masyarakat Banten, dengan mengajar ilmu agama, mengembangkan lembaga pendidikan, pesantren, dakwah, dan pengajian, dan juga menyantuni anak yatim-piatu (Oman, 2021).

Peran kaum perempuan dalam gerakan sosial telah dilakukan oleh para istri bupati di Banten pada masa kolonial, khususnya dalam gerakan pendidikan, di antaranya yang dilakukan oleh istri Bupati Pandeglang dan juga istri Bupati Serang. Mereka mendirikan sekolah di mana kaum perempuan terlibat di dalamnya, baik sebagai murid dan juga guru-guru perempuan. Kaum perempuan mulai belajar membaca, menulis huruf Latin, dan juga belajar bahasa Belanda, serta berhitung, dan ilmu umum lainnya di sekolah. Pendirian sekolah umum pertama kali bagi masyarakat pribumi Banten dilakukan sejak berdirinya sekolah swasta untuk mereka pada 1886. Adalah Bupati Pandeglang, Pangeran Soetadiningrat (w. 1893) yang merupakan pendiri awal sekolah pribumi. Di sekolah ini para murid diajarkan membaca dan menulis dalam bahasa Belanda yang dianggap sebagai kunci guna memahami ilmu pengetahuan, peradaban, dan juga pemikiran modern. Di sekolah ini guru-gurunya pada mulanya adalah orang Belanda yang diundang dan digaji oleh sang Bupati. Murid-muridnya juga pada mulanya adalah keluarga Bupati, sanak saudara, dan juga kemenakan yang belajar di sini.

Salah satunya adalah Achmad Djajadiningrat yang saat itu juga masih menjadi seorang santri di pesantren Kerundang (Ali, 2015: 1). Sekolah untuk pribumi terus berkembang terlebih setelah pemerintah kolonial menerapkan Politik Etis dengan mendirikan sekolah bagi pribumi (sekolah desa) dan juga sekolah guru untuk mengajar di sekolah pribumi. Kehadiran sekolah-sekolah ini memberikan peluang kepada kaum perempuan Banten dalam mengakses dunia pendidikan dan juga mulai melahirkan guru-guru perempuan yang kemudian berkiprah luas bagi pendidikan dan kemajuan masyarakat Banten (Ali, 2015: 158).

Gerakan sosial para ulama dan aksi sosal para istri bupati maupun kiprah kaum intelektual generasi terdahulu kemudian dilanjutkan oleh generasi berikutnya dalam wujud yang beragam, baik dalam kiprah sosial-keagamaan maupun sosial-politik. Kiprah sosial keagamaan baik yang dilakukan secara personal maupun kelembagaan di antaranya dilakukan melalui majelis taklim perempuan. Ruang aktivisme keagamaan perempuan yang mewarnai keagamaan publik ini tidak hanya menjadi sarana thalabul ilmi dan mengaji, tetapi juga ruang perjuangan dan pengabdian kaum perempuan di mana mereka berjuang menjaga moralitas masyarakat melalui penguatan kesalehan dalam keluarga sebagai unit terkecil masyarakat. Majelis taklim juga menjadi sarana pemberantasan buta huruf Al-Qur'an dan ilmu-ilmu keislaman praktis. Majelis taklim telah menjadi ruang mobilisasi kekuatan dan sosial perempuan dalam berkiprah secara luas kepada masyarakat (Hasanah, 2017). Eksistensi majelis taklim perempuan yang terjaga sampai saat ini bahkan terkoordinasi sehingga semakin luas kiprah dan syiarnya yang di antaranya dilakukan melalui Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) Banten yang juga terkoordinasi dengan BKMT pusat. BKMT sendiri didirikan pada 1 Januari 1981 atas prakarsa Tutty Alawiyah, seorang ulama perempuan Betawi yang juga pernah menjadi Menteri Pemberdayaan Perempuan pada masa Presiden B.J. Habibie (Burhanuddin, 2002).

Aktivisme perempuan Banten tidak hanya terbatas pada ruang lingkup keagamaan, tetapi juga berkiprah dalam membantu negara untuk kesejahteraan keluarga dan masyarakat, baik melalui BKMT maupun melalui organisasi Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) yang berada mulai dari tingkat pusat sampai tingkat bawah, yaitu PKK di tingkat desa atau kelurahan. PKK sebagaimana Dharma Wanita dan berbagai organisasi perempuan bentukan pemerintah Orde Baru tetap beraktivitas hingga saat ini. Organisasi perempuan dari beragam latar belakang umumnya bergabung dalam wadah Badan Koordinasi Organisasi Wanita (BKOW). Banten tidak hanya memiliki banyak organisasi perempuan, tetapi Banten juga termasuk sebagai provinsi yang cepat dalam merespons kebijakan pusat terkait regulasi pembangunan yang responsif gender. Salah satunya

lahirnya Kebijakan Pengarus Utamaan Gender (PUG) sebagaimana tertuang dalam Peraturan Gubernur nomor 10 tahun 2005 yang merupakan tindak lanjut dari adanya Instruksi Presiden(Inpres) nomor 9 tahun 2000 tentang percepatan pengarusutamaan gender dalam pembangunan.2 Kebijakan tersebut diimplementasikan baik pada tataran perencanaan dan penganggaran pembangunan yang responsif gender dan juga pada pemilihan personil yang memperhatikan aspek-aspek gender, seperti pada pemilihan pemimpin perempuan baik di tingkat eksekutif maupun legislatif. Pemimpin perempuan yang sebelumnya amat jarang ditemukan baik dalam lembaga pemerintah maupun swasta, terlebih dalam organisasi politik, kini mulai bermunculan. Seiring dengan era keterbukaan, hal tersebut memberikan kesempatan yang sama pada perempuan. Selain pernah memiliki gubernur perempuan pertama di Indonesia (Ratu Atut Chosiyah), di Banten juga bermunculan bupati dan walikota perempuan, termasuk Airin Rachmi Diany (Walikota Tangerang Selatan), Iti Jayabaya (Bupati Lebak), Irna Narulita Dimyati (Bupati Pandegelang), dan Ratu Tatu Hasanah (Bupati Serang).

Meskipun Banten dikenal sebagai daerah yang religius dengan pemeluk agama Islamnya yang juga kadang dikenal fanatik, tetapi daerah dengan sebutan 'seribu kyai dan sejuta santri' ini turut memberikan ruang kepada kaum perempuan dalam berkiprah, baik dalam bidang pendidikan, pengajaran, dakwah, maupun kiprah sosial bahkan politik. Dalam hal ini, Islam tidak menjadi penghalang bagi perempuan Muslim dalam berperan dalam kehidupan publik. Bahkan menurut Haddad dan Esposito, Islam di berbagai wilayah justru menjadi basis perubahan sosial perempuan (Haddad dan Esposito, 1997). Tampilnya beberapa tokoh perempuan Banten dari latar belakang keluarga kyai pesantren membuktikan pandangan tersebut. Tidak hanya berperan pada bidang pendidikan dan pengajaran, tetapi mereka juga berperan dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik. Namun, kita memang harus mengakui bahwa tokoh-tokoh perempuan Banten yang bergerak dalam bidang intelektual, keulamaan, maupun gerakan sosial dan politik pada umumnya lahir dan besar dari kalangan keluarga terpandang pada masanya, bahkan beberapa di antaranya juga datang dari kalangan bangsawan. Hal ini mengindikasikan bahwa perempuan dari latar belakang keluarga biasa masih sulit untuk menembus posisi yang sama karena tidak mudahnya bagi mereka mendapatkan akses, baik akses Pendidikan maupun akses sosial dan politik yang masih sangat terbatas pada masa lalu. Situasi ini kini mulai berubah seir-

2 Peraturan Gubernur Banten nomor 9 tahun 2005 dapat diakses melalui website Biro Hukum Provinsi Banten. https://jdih.bantenprov.go.id/produkhukum/perda/peraturan-daerah-provinsi-banten-nomor-10-tahun-2005-tentang-pengarusutamaan-gender-dalam-pembangunan-daerah.

ing terbukanya akses pendidikan, sosial, politik, dan ekonomi perempuan untuk semua kalangan berkat jasa para tokoh terdahulu.

Deretan politisi perempuan di Banten yang juga merupakan ulama perempuan, di antaranya adalah Ratu Fatimah binti Tb. A. Chatib. Cucu dari ulama kharismatik Banten Kyai Asnawi Caringin ini pernah menjadi anggota Konstituante pada 1955 dan juga pernah menjadi anggota DPRD Kab Serang dari Fraksi PPP. Perempuan ini tidak hanya berkiprah dalam bidang keagamaan melalui pembinaan dan pengajian kaum perempuan di masjid yang didirikannya, yaitu masjid Fatimiyyah (Ali dan Salamah, 2020: 8-9), tetapi ia juga aktif dalam kehidupan sosial masyarakat. Kaum perempuan lainnya yang juga pernah aktif di kancah politik adalah Nyi Hindun binti Masyitah yang pernah menjadi anggota DPRD Kabupaten Pandeglang. Selain itu, juga terdapat politisi perempuan lainnya, seperti Nyi Sri Anisah binti Syadeli Hasan, politisi senior yang beberapa kali duduk di lembaga legislatif Kabupaten Serang sejak Banten masih menjadi bagian dari Provinsi Jawa Barat yang kemudian terpilih kembali sebagai wakil rakyat sebagai anggota DPRD Provinsi Banten (Masykur dkk., 2021). Nyi Sri Anisah adalah putri dari seorang pejuang kemerdekaan dan anggota BPUPKI, Kyai Syadeli Hasan, seorang ulama sekaligus juga seorang guru besar di UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten3 dan tokoh Perguruan Al-Khairiyah yang namanya diabadikan menjadi nama gedung Auditorium UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. Nyi Sri Anisah bersuamikan Wahab Afif, ulama dan guru besar di UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten dan juga pernah menjadi ketua MUI Provinsi Banten. Selain itu, Nyi Sri Anisah pun pernah menjabat sebagai ketua Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) Provinsi Banten. Nyi Sri Anisah tampil sebagai politisi perempuan Muslim di tengah minimnya politisi perempuan saat itu di mana dunia politik masih dipandang sebagai dunia laki-laki. Hal tersebut berbeda dengan saat ini, di mana sejak runtuhnya Orde Baru pada 1998, era reformasi telah memberikan ruang semakin terbuka kepada perempuan untuk berkiprah di dunia politik, terlebih pasca diterapkannya Undang-Undang nomor 10 tahun 2008 tentang penyelenggaraan pemilu di mana partai politik dapat mengikuti pemilu jika memberikan afirmasi 30 persen bagi kuota perempuan di dalamnya.

Perkembangan pesat terjadi pada kehidupan dan peran kaum perempuan Banten sejak era reformasi, terlebih sejak Banten ditetapkan menjadi provinsi yang mandiri terpisah dari induknya Jawa Barat pada 4 Oktober 2000. Kaum

3 Perguruan tinggi ini sempat beberapa kali berganti nama dan status sebelum akhirnya pada 2017 berubah menjadi Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten hingga saat ini.

perempuan memiliki peran penting dalam perjalanan kepemimpinan di Provinsi Banten, baik sebagai pimpinan eksekutif maupun legislatif. Beberapa pemimpin perempuan mulai bermunculan di Banten, bahkan menjadi pemimpin tertinggi di Banten. Adalah Ratu Atut Chosiyah yang menjadi gubernur perempuan pertama di Banten bahkan juga di Indonesia pada 2007-2012. Namun, ia mengakhiri kekuasaannya karena tersandung kasus korupsi yang juga melibatkan beberapa anggota keluarganya. Terlepas dari kasus hukum dan citra kekuasaan dinasti keluarga Tb. Chasan Shohib (ayah dari Ratu Atut Chosiyah) yang menggurita di Banten, baik kekuasaan eksekutif, legislatif, bahkan organisasi sosial, kepemudaan, dan ekonomi (Sutisna, 2017), Ratu Atut Chosiyah telah membuka jalan dan menyibakkan citra perempuan dari segregasi, domestifikasi, dan subordinasi. Ia bahkan juga dikenal sebagai jawari atau perempuan kuat (Facal, 2021).

Meskipun kekuatan dan kepemimpinannya tidak bisa dilepaskan dari bayang-bayang kekuasaan dan pengaruh ayahnya sebagai 'jawara Banten' yang berkuasa pada segala sektor di Banten (Facal, 2021), tetapi kepemimpinan politik perempuan sejak era Ratu Atut Chosiyah semakin terbuka meskipun saat ini masih dikuasai oleh kerabatnya sendiri, misalnya Ratu Tatu Chasanah sebagai Bupati Serang yang juga merupakan putri dari Tb. Chasan Shohib dan Airin Rachmi Diany sebagai Walikota Tangerang Selatan yang juga menantu dari Tb. Chasan Shohib. Namun, ada juga perempuan politisi lain yang bukan berasal dari keluarga Tb. Chasan Sochib. Mereka adalah Bupati Pandegelang Irna Narulita yang juga istri dari Bupati Pandegelang sebelumnya, Dimyati Natakusuma. Demikian juga Bupati Lebak, Iti Jayabaya, yang juga anak dari Bupati Lebak sebelumnya, Jayabaya. Kepemimpinan perempuan dalam kancah politik baik di eksekutif maupun legislatif tidak bisa terlepas dari sistem kekuasaan politik patriarki dan nepotisme serta kekuatan modal politik yang bersinggungan dengan modal ekonomi dan lainnya yang menggambarkan situasi kehidupan politik secara umum di Indonesia (Zahra, 2020).

Kesimpulan

Perempuan Banten tidak hanya telah memberikan warna bagi kehidupan, kemajuan bahkan kepemimpinan publik, tetapi juga telah menjadi pelopor dalam banyak aspek. Kepeloporan dalam bidang intelektual dan juga keulamaan digambarkan oleh sosok Nyi Arnah yang menjadi guru agama perempuan pertama asal Indonesia pada tingkat internasional yang mengajar di Makkah sebagai kiblat keilmuan Islam dunia. Demikian juga tokoh intelektual yang menginternasional sebagaimana digambarkan oleh sosok Maria Ulfah yang tidak hanya menyandang sebutan sebagai sarjana hukum perempuan pertama asal Indonesia, tetapi

juga sebagai menteri perempuan pertama Indonesia.

Kepeloporan perempuan Banten yang diakui baik secara nasional dan juga internasional telah menunjukkan bahwa mobilitas sosial dan mobilitas vertikal perempuan Banten mampu menembus batas-batas wilayah dan juga menerobos tradisi yang membatasi serta memanfaatkan kesempatan dan fasilitas yang serba terbatas pada zamannya. Keteguhan perempuan Banten yang ditunjukkan oleh tokoh-tokoh perempuan terdahulu telah menyibakkan pandangan yang mengabaikan peran perempuan Banten khususnya, maupun kaum perempuan pada umumnya. Tokoh-tokoh perempuan Banten bahkan telah lebih dahulu maju sebelum munculnya gagasan emansipasi perempuan, kesetaraan gender, maupun gagasan pengarusutamaan gender. Perempuan Banten sesungguhnya mewarisi mental pejuang, ketangguhan, kepeloporan, daya juang serta ketekunan yang tinggi, dan tidak mudah menyerah dengan keadaan. Gagasan kemajuan yang ditorehkan kaum perempuan Banten bukan hanya tentang kemajuan dirinya, namun juga kemajuan kaum dan bangsanya, sebagaimana yang diwariskan oleh para tokoh melalui ide, gagasan, cita-cita, pemikiran serta kiprah dan karya mereka yang ditorehkan dalam sejarah untuk kemajuan generasi kini dan nanti. Bab ini pada akhirnya memiliki banyak keterbatasan dalam membahas kiprah perempuan Banten. Namun, bab ini merekomendasikan adanya penelitian lanjutan tentang tokoh perempuan Banten dengan pendekatan yang lebih komprehensif dan tentu saja fokus yang lebih spesifik, misalnya peran perempuan Banten dalam gerakan sosial-politik pada masa kolonialisme, sehingga gambaran tentang kiprah perempuan Banten dapat tergambarkan lebih jelas.

Baik karya maupun kiprah perempuan menjadi penting diangkat kembali agar warisan penting sejarah menjadi sumber literasi yang mengedukasi. Jika pada era sebelumnya tantangan perempuan adalah mendapatkan akses, kesempatan, keadilan dan kesetaraan, tantangan saat ini di samping masih ditemukan pola seperti di atas juga muncul dalam bentuk marginalisasi, subordinasi, pelecehan, dan kekerasan yang tidak hanya merendahkan jenis kelamin tertentu, tetapi juga merendahkan nilai dan martabat kemanusiaan. Dalam pandangan saya, perjuangan perempuan tidak akan pernah usai karena ia merupakan akumulasi pembelaan terhadap urat nadi kehidupan, bukan hanya pembelaan tentang diri perempuan. Di antara sumber kekuatan penting sebagai penopang utama perjuangan adalah keterlibatan pikiran, perasaan, visi, dan aksi. Amatlah keliru jika selama ini gerakan perempuan baik secara personal maupun kelompok dan kelembagaan hanya dimaknai sebagai upaya membela nasib perempuan semata, sebab jika demikian manakala kondisi kehidupannya telah berubah dan mimpinya telah tercapai maka perjuangan akan selesai.

Referensi

Abdullah, T. (1989). *Islam dan pembentukan tradisi di Asia Tenggara: Sebuah perspektif perbandingan. Dalam Tradisi dan kebangkitan Islam di Asia Tenggara (Edisi pertama)*. LP3ES.

Abdullah, T. (1993). Kilasan sejarah pergerakan wanita Islam di Indonesia. Dalam *J. & L. M. Meuleman (Eds.), Wanita Islam Indonesia dalam kajian tekstual & kontekstual (Edisi pertama)*. INIS.

Affiah, N. D. (2017). *Islam, kepemimpinan perempuan, dan seksualitas (Edisi pertama).* Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Al-Habsyi, M. (2001). *Al-Mar'ah baina syari'ah wal hayat (Edisi pertama).* Dar al-I'tisham.

Ali, M. (2015). *Banten dan pembaratan* (A. Khumaeni, Ed.; Edisi pertama). LP2M IAIN SMH Banten. http://repository.uinbanten.ac.id/8044/1/BANTEN_DAN_PEMBARATAN.pdf

Ali, M. (2020). *KH. Tb. Achmad Chatib (1890–1966): Hidup, jalan jejak, dan perjuangan Banten, residen* (J. Suardi, Ed.; Edisi kedua). Yayasan Bhakti Banten.

Ali, M. (2021). *Missionarisme di Banten* (M. A. Fadilah, Ed.; Cetakan pertama). Gramedia Pustaka Utama.

Ali, M., Maskuroh, N., Ritonga, D., Wahid, M., & Hasanah, U. (2017). *Ulama perempuan Banten: Dari Mekah, pesantren, dan majlis taklim untuk Islam Nusantara* (Masykur & U. Hasanah, Eds.). Blidung Nusantara.

Ali, M., & Salamah, R. N. (2020). *KH. Tb. Achmad Suchari Chatib: Catatan seorang putera residen Banten (1920–2005).*

Alkhudri, A. T., Dharmawan, A. H., & Kinseng, R. A. (2018). The metamorphosis of social movement in Banten: From identity romantism to environment agrarian issues. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan, 6*(1), 24–31.

Amin, S. M. (2019). Syaikh Nawawi al-Bantani: Tokoh intelektual pesantren. *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam, 19*(2), 136–148.

Bano, M., & Kalmbach, H. (2012). *Women, leadership, and mosques: Changes in contemporary Islamic authority.* Leiden/Boston: Brill.

Beauvoir, S. de. (2016). *Second sex: Kehidupan perempuan.* Narasi Pustaka Promothea.

Blackburn, S. (2004). *Women and the state in modern Indonesia.* Cambridge University Press.

Burhanuddin, J. (2002). *Ulama perempuan Indonesia* (Edisi pertama). Gramedia Pustaka Utama.

Burhanuddin, M. S., Syamsuddin, M., & Qudsy, S. Z. (2019). Kajian kontemporer terhadap karya Nawawi al-Bantani. *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies, 4*(1), 83–102.

De Stuers, C. V. (2008). *Sejarah perempuan Indonesia: Gerakan & pencapaian* (Edisi pertama). Komunitas Bambu.

Ensering, E. (1995). Banten in times of revolution. *Archipel, 50*(1), 131–163.

Facal, G. (2021). Rise, decline and legacy of a "strong woman": At the heart of a family oligarchy in Indonesia. *Terrain: Anthropologie et Sciences Humaines.* https://hal.science/hal-03174408/document

Fadillah, M. A., & Gilang, M. I. (2020). Women contribution in the historiography of Banten: Exploration of artifactual, textual, and oral traditions. *Indonesian Historical Studies, 4*(1). https://doi.org/10.14710/ihis.v4i1.7965

Faruk, H. T. (1997). *Pendekar wanita di Goa Hantu. Dalam I. Abdullah (Ed.), Sangkan paran gender* (Edisi pertama). Pustaka Pelajar.

Haddad, Y. Y., & Esposito, J. L. (1997). *Islam, gender, and social change.* Oxford University Press.

Hamidah, H. (2010). Gerakan petani Banten: Studi tentang konfigurasi sufisme awal abad XIX. *Ulumuna, 14*(2), 240–323.

Haryanti, A. S., Hufad, A., & Leksono, S. M. (2022). The strengthening of character education based on local wisdom through Hikayat Nyimas Gamparan. *PEDAGOGIK: Jurnal Pendidikan, 9*(1), 15–27.

Hasan, N. (2023). *Khazanah ulama perempuan Nusantara* (M. A. Fakih, Ed.; Edisi pertama). IRCISOD.

Hasanah, U. (2017). *Majelis taklim perempuan dan perubahan sosial pada masyarakat perkotaan.* PKBM Ngudi Ilmu.

Hasanah, U. (2021). *Nyi Hj. Siti Hindun Masyitah: Menebar politik keramahan. Dalam Masykur (Ed.), Ulama perempuan Banten kontemporer: Untuk politik keramahan dan ekonomi kerakyatan* (Edisi pertama). Media Madani.

Hasanah, U., & Purwanti, E. (2020). Kyai, politics and dakwah patterns: Reading political narratives in religious spaces (Study in Banten). *Al Qalam, 37*(1), 1–26.

Hawkins, M. (2014). Life and times: The temporal habitations of R. A. Kartini. *KronoScope, 14*(1), 35–50.

Herawati, M., Karlinah, S., Agustin, H., & Sjafirah, N. A. (2022). Women writers' profiles of Soenting Melayu newspaper (1912–1921). *Jurnal Kajian Komunikasi, 10*(2), 171–184.

Hestirani, L. (2020). Pemikiran Maria Ulfah Santoso tentang hak pilih perempuan Indonesia (1938–1941). *Handep: Jurnal Sejarah dan Budaya, 3*(2), 123–146.

Hijjas, M. (2018). *Book review: Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641–1699*. Taylor & Francis.

Hudaeri, M. (2003). Tasbih dan golok. *Al Qalam, 20*(98–99), 141–172.

Humaeni, A. (2012). Makna kultural mitos dalam budaya masyarakat Banten. *Antropologi Indonesia, 33*(3).

Humaeni, A. (2017). Ethnic diversity of Bantenese society. *Alqalam, 34*(1), 59. https://doi.org/10.32678/alqalam.v34i1.391

Karomah, A. (2008). Jawara dan budaya kekerasan pada masyarakat Banten. *Al Qalam, 25*(3), 366–390.

Kartini, R. A., & Coté, J. (2021). *Kartini: The complete writings 1898–1904.* Monash University. https://publishing.monash.edu

Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan petani Banten 1888.* Pustaka Jaya.

Kholid, Z. (2017). Pemberlakuan syariat Islam di Banten: Studi terhadap peluang dan tantangan serta formalisasinya. *Al Qalam, 34*(2), 69–93.

Kleden, I. (2021). F*ragmen sejarah intelektual: Beberapa profil Indonesia merdeka* (Edisi pertama). Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Mashar, A. (2016). Genealogi dan penyebaran Thariqah Qadiriyah wa Naqshabandiyah di Jawa. *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, 13*(2), 233. https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.75

Masykur dkk. (2021). *Ulama perempuan Banten kontemporer* (Masykur, Ed.; Edisi pertama). Media Madani.

Mernissi, F. (1992). *Women and Islam: An historical and theological enquiry.* Basil Blackwell Oxford Publisher.

Mohamad Hudaeri, dkk. (2003). T*asbih dan golok: Studi tentang kharisma kyai & jawara di Banten.* Istiqro.

Muzhiat, A. (2023). *Gerakan sosial masyarakat Banten abad ke XIX* (M. H. Maruapey, Ed.; Edisi pertama). KNM Indonesia.

Nurrohman, B., Mayrudin, Y. M., Astuti, D. S., & Maharani, R. (2023). Aktivisme politik kaum perempuan dalam partai politik: Studi fenomenologi pada

politisi perempuan di Banten. *Journal of Political Issues, 4*(2), 137–151.

Oman, R. N. (2021). *Ratu Hasanah: Ibu Banten untuk Indonesia, tokoh ulama pejuang perempuan dan ibu para yatim.* Dinas Perpustakaan Daerah. https://dpk.bantenprov.go.id/Layanan/topic/335

Ota, A. (2003). Banten rebellion, 1750–1752: Factors behind the mass participation. *Modern Asian Studies, 37*(3), 613–651.

Paechter, C. (2006). Masculine femininities/feminine masculinities: Power, identities, and gender. *Gender and Education, 18*(3), 253–263. https://doi.org/10.1080/09540250600667785

Pribadi, Y. (2013). Another side of Islam in Banten: The socio-political roles of Jawara during the New Order era (1966–1998). *Journal of Indonesian Islam, 7*(2), 314–336.

Rambe, H., dkk. (1979). *Menjadi pandu ibuku. Dalam Satu abad Kartini.* Sinar Harapan.

Rasid, G. (1982). *Maria Ulfah Soebadio: Pembela kaumnya* (Edisi pertama). Bulan Bintang.

Rinaldo, R. (2013). *Mobilizing piety: Islam and feminism in Indonesia.* Oxford University Press.

Sauri, S., & Maryanah, M. (2022). Nilai religius dalam cerita rakyat Nyi Mas Gamparan Ciseukeut dan pemanfaatannya sebagai bahan pembelajaran apresiasi sastra di SMA. *Kode: Jurnal Bahasa, 11*(2).

Soekarno. (2019). *Sarinah* (F. Soekarno & Tim Medpress, Eds.; Edisi pertama). Yayasan Bung Karno & Media Pressindo.

Sutisna, A. (2017). Gejala proliferasi dinasti politik di Banten era kepemimpinan gubernur Ratu Atut Chosiyah. *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review, 2*(2), 100–120.

Syari'ati, A. (1992). *Membangun masa depan Islam* (Terjemahan, Edisi pertama). Mizan.

Tihami, H. M. A. (2015). Kyai dan jawara Banten: Keislaman, kepemimpinan, dan magic. *Refleksi, 14*(1), 1–24.

Van Bruinessen, M. (1993). Kitab kuning dan perempuan, perempuan dan kitab kuning. Dalam J. & L. Meuleman (Eds.), *Wanita Islam Indonesia dalam kajian tekstual dan kontekstual* (Edisi pertama). INIS Jakarta.

Van Bruinessen, M. (1995). *Kitab kuning pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Mizan.

Zahra, E. F. (2020). Kepemimpinan perempuan di balik bayang-bayang patriarki. *International Journal of Demos, 2*(1).

Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah: Pelopor Pendidikan Islam Modern di Banten

Maftuh Ajmain

Pendahuluan

Banten adalah provinsi yang terletak di ujung paling barat pulau Jawa. Pada awal abad ke-20, sebagian besar penduduknya sangat menggantungkan hidupnya pada bidang pertanian (Williams, 1990: 1-2). Jumlah penduduknya pada 1900 mencapai 812.170 jiwa (Williams, 1990: 1-2). Golongan etnis terbesar adalah orang Sunda yang kebanyakan berdiam diri di Banten bagian selatan. Sementara itu, golongan terbesar kedua adalah orang Jawa yang mayoritas berdomisili di Banten bagian utara. Orang-orang Jawa ini merupakan keturunan orang Jawa yang datang dari Demak dan Cirebon. Dalam perjalanan waktu, mereka berbaur dengan orang-orang Sunda, Bugis, Melayu, dan Lampung (Kartodirdjo, 1966: 30).

Urang Banten dipandang oleh orang luar Banten sebagai orang yang memiliki pemahaman keagamaan yang kaku terhadap syariat, bahkan dikatakan fanatik. Snouck Hurgronje, misalnya, mengatakan bahwa dibandingkan dengan orang-orang Jawa lainnya, *urang* Banten lebih taat dalam melaksanakan kewajiban keagamaan (Kartodirdjo, 1966: 310; van Bruinessen, 1995: 246). Demikian pula penerus Hurgronje di *Kantoor Voor Inlandsche Zaken,* G.F. Pijper yang mengatakan bahwa hanya di Banten dan Cirebonlah ketaatan terhadap Islam terlihat secara nyata dibandingkan dengan umat Muslim lainnya di seluruh Jawa (Pijper,

1987: 80).

Kenyataan tersebut tidak dapat dilepaskan dari latar belakang kesejarahan panjang yang terjadi di Banten (Pribadi, 2020: 228). Letak Banten yang berada di dua jalur internasional, yaitu Selat Malaka dan Selat Sunda (Guillot, 2008: 65), menyebabkan ia menjadi tempat persinggahan para pedagang dari mancanegara yang salah satu di antaranya berasal dari Arab (Tjandrasasmita, 2003: 116). Ketika Islam dibawa oleh para pedagang Arab itu ke timur, barangkali Banten telah menjadi sasaran dakwah Islam (Michrob, 2003: 65).

Islamisasi di Banten semakin intensif dengan kedatangan Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati, dan putranya, Hasanuddin, yang berhasil merebut kekuasaan dari penguasa sebelumnya yang berkedudukan di Banten Girang pada akhir 1526 (Guillot, 1996: 31). Kerajaan yang didirikan ini bercorak kerajaan Islam (Ambary, 1994). Hal tersebut tidak mengherankan karena gelar-gelar yang digunakan oleh para raja Banten bercorak keagaamaan, yaitu maulana atau sultan di depan nama-nama mereka. Tiga raja pertama Banten bergelar maulana, sedangkan gelar sultan dimulai sejak Abul Mafakhir Mahmud Abdul Kadir (1596-1651). Sultan yang disebutkan terakhir ini juga dikenal telah mengarang kitab ilmu agama yang kemudian disebarkan secara cuma-cuma kepada rakyatnya. Konon, salah satu karyanya yang berjudul, *Insan Kamil,* dimiliki oleh Snouck Hurgronje (Michrob, 2003: 82).

Kuatnya sikap *urang* Banten dalam menjalankan ajaran Islam juga diperlihatkan dengan besarnya antusiasme mereka terhadap ibadah haji ke tanah suci Makkah. Jika dibandingkan dengan jumlah orang berhaji dari seluruh Nusantara, jamaah haji dari Banten menempati persentase paling tinggi pada masa pemerintahan kolonial Belanda. Data statistik yang ditemukan oleh Sartono Kartodirjdo menggambarkan bahwa pada 1887 terdapat 4.073 haji atau 0,72 persen dari total jumlah penduduk 561.003 jiwa di Banten, yang merupakan persentase tertinggi di Jawa (Kartodirdjo, 1966: 153; Laffan, 2003: 64). Tambahan pula, di antara orang-orang *Jawi*–orang-orang Nusantara yang tinggal di Makkah–yang paling terkemuka juga berasal dari Banten (Hurgronje, 1989: 150). Tentu saja untuk menyebut salah satunya yang paling masyhur adalah Syekh Nawawi al-Bantani.

Terkait kuatnya pandangan terhadap Islam ini, faktor penyebab lainnya adalah karena di antara unsur-unsur yang membentuk kebudayaan Banten, hampir tidak terdapat unsur peradaban Hindu. Dalam kenyataannya, pengaruh unsur Islam sangat menonjol (Kartodirdjo, 1966: 54), sehingga kadar sinkretisme Islam tidak terlihat jelas dibandingkan daerah-daerah yang telah begitu kuat pengaruh Hindu-Budha sebelumnya (Williams, 1990: 51). Dapatlah dimaklumi bahwa agama Islam mempunyai pengaruh yang mendalam dalam kehidupan penduduk

daerah tersebut. Terjadinya revolusi Banten pada 1888 dan 1926 juga tidak terlepas oleh dorongan semangat keagamaan. Revolusi Banten 1888 dikenal dengan sebutan Geger Cilegon yang merupakan sebuah perlawanan penduduk lokal terhadap pemerintah kolonial Belanda. Gerakan ini dipimpin oleh tokoh agama yang bernama Kyai Wasyid. Sementara itu, revolusi yang terjadi pada 1926, yang sering disebut juga revolusi komunis, adalah gerakan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda yang dipimpin oleh, di antaranya, Kyai Achmad Chatib dan Kyai Moekri yang mendapat dukungan dari kelompok komunis di Hindia Belanda. Gerakan-gerakan tersebut banyak melibatkan para ulama yang merasa diganggu aktivitas dan pandangan keagamaannya oleh pemerintah kolonial. Tidak kurang dari 43 haji dan 90 guru agama terlibat dalam pemberontakan 1888 (Kartodirdjo, 1966: 344-347). Sementara itu, pada 1926, terdapat sekitar 27 haji dan 11 guru agama dari 99 tahanan yang dibuang ke Boven Digul (Williams, 1990: 253).

Selain karena tradisi menjalin hubungan dengan pusat ajaran Islam yang telah dengan giat dilakukan sejak masa-masa awal Kesultanan Banten, sebagaimana dikemukakan di atas, kesadaran keagamaan yang kuat terhadap ajaran Islam yang demikian itu juga tentu tidak terlepas dari proses pendidikan yang dilaksanakan oleh para penyebar Islam. Mereka secara lambat-laun menanamkan ajaran Islam kepada penduduk Banten hingga melahirkan orang-orang Banten yang disebut oleh pemerintah kolonial sebagai fanatik, atau menurut lafal Bantennya, orang *panatik* (Kartodirdjo, 1966: 428-430). Pendidikan tersebut dilaksanakan di lembaga-lembaga seperti langgar, masjid, pesantren, atau di rumah-rumah tokoh agama, sedangkan lembaga pendidikan yang disebut madrasah tidak dikenal hingga dekade pertama awal abad ke-20.

Pada awal abad tersebut, pemerintah kolonial Belanda telah sepenuhnya menguasai seluruh daerah yang disebut Hindia Belanda (Benda, 1980: 53). Administrasi birokrasi yang sebelumnya berada di tangan raja-raja lokal, kini telah terpusat pada pemerintahan Hindia Belanda. Pada saat inilah, pemerintah kolonial Belanda meluncurkan Program Politik Etis-nya. Pemikiran Politik Etis ini menyatakan bahwa pemerintah kolonial bertanggung jawab secara moral untuk meningkatkan kesejahteraan bumi putera. Tiga kebijakan program Politik Etis ini adalah imigrasi (pengairan untuk keperluan pertanian), emigrasi (mengajak penduduk untuk bertransmigrasi), dan edukasi (memperluas akses terhadap pendidikan). Politik Etis ini kelak sangat menentukan kehidupan sosial keagamaan *urang* Banten, tidak terkecuali bidang pendidikan Islamnya. Melalui Politik Etis inilah, pemerintah mengharapkan terbentuknya masyarakat pribumi yang cepat dari pola statik, yaitu pola kehidupan yang tertutup akan perubahan kepada sua-

tu pola Barat yang dinamis dan maju di bawah pengayoman Belanda (Benda, 1989: 137).

Namun, di sisi lain selain sasaran transparan untuk meningkatkan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat di daerah koloni, pada saat yang sama orang-orang Belanda menyembunyikan kepentingan terselubungnya. Meskipun kebijakan tersebut tidak secara terang-terangan dimaksudkan untuk mempromosikan cita-cita Kristiani, tetapi fakta menunjukkan bahwa korelasi keduanya sangat kuat. Berbagai subsidi terhadap sekolah dan lembaga misionaris diberikan secara terang-terangan (Suminto, 1985: 33). Sementara itu, pesantren yang menjadi basis pendidikan agama masyarakat Muslim tidak mendapatkan perhatian sama sekali (Steenbrink, 1994: 8-9). Pemerintah berargumen bahwa hal itu dilakukan untuk menjaga netralitas terhadap agama apapun sebagaimana secara formal tertuang dalam konstitusi Belanda 1855 dan Peraturan Pemerintah Hindia Belanda 1871. Namun, klaim tersebut tidak benar, karena pada saat yang sama pemerintah membantu pembangunan sekolah teologi Kristen (Mestoko, 1985: 80-81).

Di Banten, pendidikan dengan sistem modern yang didirikan oleh pemerintah kolonial Belanda baru dibuka pada 1910 (Kartodirdjo, 1966: 311). Keterlambatan pendirian ini mengakibatkan jumlah anak-anak Banten yang masuk ke dalam sistem persekolahan ini sangat rendah, sehingga secara keseluruhan untuk kondisi di Jawa, Banten menjadi yang paling tertinggal (Williams, 1990: 106). Penyebab lainnya adalah rasa enggan yang menghinggapi *urang* Banten untuk memasukkan anak-anaknya ke lembaga pendidikan tersebut. Dalam pandangan mereka, menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah yang didirikan oleh kaum kafir itu adalah perbuatan haram, atau setidaknya tidak dianjurkan dalam Islam (Permana, 2004: 29). Lebih dari itu, rasa kebencian yang sangat mendalam muncul ke permukaan karena banyak kerabat warga Banten yang dihukum gantung, dipenjara, atau dibuang setelah peristiwa heroik pada 1888, sehingga apa pun yang berkaitan dengan unsur-unsur kolonialisme, mereka menjadi sangat resisten terhadapnya. Kekhawatiran akan dimurtadkan apabila anak-anaknya dimasukkan ke dalam sekolah kolonial juga ikut mempertebal keengganan tersebut (Rosidin, 2007: 8-9).

Dalam konteks demikianlah, pada awal abad ke-20 tersebut, lahir organisasi pendidikan Islam bercorak modern yaitu Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah. Dua organisasi ini dapat dikatakan sebagai pembaru pendidikan Islam di Banten karena mereka sudah menerapkan sistem pendidikan modern yang berbeda dengan sistem pesantren tradisional yang umumnya berkembang saat itu.

Mathla'ul Anwar berdiri pada 1916 di mana kurikulum pendidikannya masih sepenuhnya bersifat keagamaan, sedangkan Al-Khairiyah di tahun yang sama

juga telah melaksanakan kegiatan belajar-mengajar yang juga porsi kurikulumnya masih 100 persen bersifat keagamaan. Baru pada 1925 Al-Khairiyah mulai berani memasukkan ilmu-ilmu umum di dalam madrasah. Dengan demikian, modernisasi di Banten dapat dikatakan baru efektif terjadi pada dekade ketiga abad ke-20. Hal tersebut berbeda dengan di tempat lain semisal di Minangkabau, Jawa Tengah, dan Jakarta yang sudah terdapat organisasi-organisasi pendidikan modern menjelang dekade pertama awal abad tersebut. Untuk menyebut beberapa di antaranya, terdapat Sekolah Adabiyah di Minangkabau yang berdiri pada 1907 dan Jami'at Khair yang berdiri pada 1905.

Pengkaji pemberontakan komunis pada 1926 di Banten, Michael C. Williams juga mengatakan bahwa modernisasi Islam di Banten baru terjadi pada 1920-an (Williams, 1990: xxviii-xxix). Sejalan dengan Williams, Pijper pun berpendapat sama bahwa kehidupan keagamaan pada sekitar 1920-an yang semula tenang berubah menjadi tidak tenang lagi dikarenakan munculnya fenomena reformasi Islam (Pijper, 1985: 105). Dengan demikian, Mathlaul Anwar dan Al-Khairiyah kendati berdiri di tahun yang sama, yaitu 1916, akan tetapi pembaruan di kedua lembaga tersebut baru terjadi pada 1920-an.

Tulisan ini terfokus pada pembahasan dua organisasi pelopor modernisme pendidikan Islam di Banten yaitu Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah. Pertanyaan-pertanyaan yang dicari jawabannya adalah bagaimana proses pembaruan pendidikan Islam yang dilakukan dua organisasi pendidikan Islam modern tersebut dan pada aspek apa saja modernisasinya dilakukan.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tulisan ini memanfaatkan karya-karya sarjana yang membahas mengenai tema-tema yang mengambil lokus penelitian di Banten. Di antara karya-karya yang patut disebutkan adalah karya Mufti Ali dengan judul *Banten dan Pembaratan* (2015) dan Michael Charles Williams yang berjudul *Communism, Religion and Revolt in Banten* (1990). Sementara itu, karya-karya yang mengkhususkan pembahasan pada lembaga pendidikan Islam Mathla'ul Anwar adalah Didin Nurul Rosidin, *Mathla'ul Anwar from Kampung to Kota: A Study of Transformation of Mathla'ul Anwar* (2007); Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Sejarah dan Khittah Mathla'ul Anwar* (1996); Irsyad Djuwaeli, *Pembaharuan Pendidikan Islam* (1997) dan *Membawa Mathla'ul Anwar ke Abad XXI* (1997); dan Syibli Syarjaya dan Jihaduddin, *Dirasah Islamiyah I: Sejarah dan Khittah Mathla'ul Anwar* (2009).

Pembahasan mengenai madrasah Al-Khairiyah diambil dari sumber-sumber yang diperoleh seperti karya Rahmatullah Syam'un, *Sejarah al-Khaeriyah*; Pengurus Besar Perguruan Islam Al-Khairiyah, *Perguruan Islam Al-Khairiyah dari Masa ke Masa* (1994); M.A.Tihami, *Realitas Al-Khairiyah di Tengah-tengah Transforma-*

si Masyarakat Indonesia (1992); Zakiyatul Baydiyah, *Perkembangan dan Pertumbuhan Perguruan Islam Al-Khairiyah Citangkil-Cilegon 1916-1945* (2002); dan Rahayu Permana, *Kyai Haji Syam'un (1883-1949): Gagasan dan Perjuangannya* (2004).

Saya berpendapat bahwa pembaruan yang dilakukan oleh Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah dilakukan dengan cara memadukan antara sistem persekolahan modern dengan sistem pendidikan tradisional pesantren. Kendati pendiri Mathla'ul Anwar merupakan lulusan dari Timur Tengah, tetapi saat itu sistem pendidikan di sana bukanlah teladan dari para pembaru pendidikan Islam di Nusantara. Selanjutnya, aspek-aspek yang diperbarui di antaranya adalah aspek sistem kelembagaan, kurikulum, dan metode pengajarannya. Pada aspek kelembagaan, para pembaru ini mengubah sistem pendidikan tradisional sebelumnya yang dikenal dengan pesantren, yang kemudian diubah menjadi madrasah. Pada aspek kurikulum, madrasah sudah mengadopsi mata pelajaran umum yang sebelumnya hanya diajarkan di sekolah-sekolah umum. Dalam hal aspek metode pengajaran, perubahan terjadi pada sistem pembelajaran berdasarkan sistem *wetonan* dan *bandongan* yang menjadi klasikal, yaitu berkelas-kelas dengan menggunakan bangku, meja dan, papan tulis. Sebelumnya, penguasaan mata pelajaran ditekankan pada hafalan kitab-kitab yang dikaji, untuk kemudian diubah penekanannya pada pemahaman.

Selanjutnya, agar diperoleh pemahaman lebih baik mengenai modernisasi yang dilakukan Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah, perlu dibahas terlebih dahulu sejarah perkembangan pendidikan Islam sebelum pembaruan itu dilaksanakan. Hal ini penting karena diasumsikan bahwa kedua masa itu memiliki korelasi yang signifikan. Kejadian yang berkembang pada abad ke-20 merupakan rentetan panjang dari masa-masa sebelumnya, terutama yang berkaitan dengan perkembangan pendidikan Islam. Taylor, seperti dikutip M. Sirozi (2004: 17), mengatakan bahwa: "Tidak mungkin memahami suatu kisah secara lepas … selalu ada sejarah yang mendahului peristiwa penting … yang bersama-sama memengaruhi bentuk dan waktu kebijakan dan juga evolusi dan hasilnya". Persoalannya akan terjadi kesulitan yang luar biasa jika pengkajian itu dilepaskan dari konteks sebelumnya.

Pendidikan Islam Sebelum Kemunculan Organisasi Islam Modern Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah

Dengan datangnya Islam di Banten, sudah barang tentu terjadi pula apa yang disebut dengan pendidikan Islam. Barangkali proses pendidikan yang dilakukan masih bersifat informal dan bersifat individual; pada saat bertemu dengan para

penyebar Islam dan penduduk Banten maka pada saat itulah proses pendidikan Islam terjadi (Yunus, 1995: 6; Jaelani, 1980: 16; Azra, 1999: vii). Di mana tempatnya dan kapan hal itu dilaksanakan belumlah terjadwal dengan rapi, seperti pada saat sekarang ini.

Namun, ketika komunitas Muslim terbentuk maka didirikanlah langgar atau masjid sebagai tempat ibadah shalat lima waktu dan tempat belajar-mengajar agama Islam. Hal itulah yang dilakukan oleh Syarif Hidayatullah dan Maulana Hasanuddin dengan membangun sebuah masjid di tepi barat sungai Cibanten Barat, yang di kemudian hari dikenal sebagai Masjid Pecinan Tinggi (Ambary, 1977: 448; Juliadi, 2007: 23). Kemudian, penggantinya, Maulana Yusuf, juga membangun Masjid Kasunyatan yang berfungsi selain sebagai tempat shalat juga sebagai tempat berkumpulnya para ulama dari mancanegara (Ambary, 1996: 121; Michrob, 1996: 47; Atsushi, 2006: 33-34). Ulama yang sangat terkenal di antara mereka adalah Syekh Abdul Syukur dan Syekh Ahmad Madani, yang sengaja diundang ke Banten untuk mengajar agama Islam di Kesultanan Banten (Djajadiningrat, 1983: 163). Ketika orang-orang Belanda pertama kalinya datang ke Banten pada 1596, mereka menyaksikan bahwa orang-orang Banten memiliki guru-guru yang berasal dari Makkah, Tanah Arab, dan berlangsung di istana dan masjid-masjid penting di Banten (van Bruinessen, 1995: 250).

Lembaga pendidikan Islam yang dinamakan pesantren, menurut Martin van Bruinessen, agaknya baru muncul belakangan yaitu abad ke-18 dan berkembang pesat sejak paruh kedua abad ke-19 (van Bruinessen, 1995: 258). Namun, dimungkinkan pula pesantren telah ada pada abad ke-17, atau bahkan barangkali jauh lebih awal lagi. Karena berdasarkan hasil penelusuran penulis lain diketahui bahwa pusat pendidikan Islam di Indonesia yang merujuk ke pesantren telah ada pada 1470 (Buresh, 2002: 59). Oleh sebab itu, wajar saja Drewes kemudian meyakini bahwa pesantren telah ada pada abad ke-17. Hal itu, menurutnya, terbukti dari salah satu kitab awal berbahasa Jawa yang disusun oleh seorang kyai yang memimpin pesantren di daerah Gunung Karang. Dalam *Serat Centhini* memang disebutkan bahwa tokoh utama, Jayengresmi belajar di sana pada akhir 1630-an atau awal abad 1640-an di bawah bimbingan seorang guru keturunan Arab, Syaikh Ibrahim bin Abu Bakar alias Ki Ageng Karang (Drewes, 1969: 11).

Terlepas dari perdebatan mengenai kapan muncul pertama kali pesantren di Banten, tetapi agaknya orang sepakat bahwa Banten sebelum abad ke-20 telah menjadi salah satu pusat pendidikan Islam yang penting di Nusantara (Azra, 1995: 214; Tjandrasasmita, 2009: 117). Banyaknya para ulama yang singgah dan belajar di Banten membuktikan akan hal itu. Salah satu ulama terkenal yang pernah belajar di sana adalah Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699) (Azra,

1995: 211-239; Hamid, 2005: 90). Kemungkinan ulama ini belajar di salah satu pusat pendidikan Islam di Banten yang di antaranya terdapat–untuk sekedar menyebut lokasi–di Tanara, Tubuy, Muruy, Caringin, Cilegon, Bojonegara, Pontang, dan sebagainya (Ambary, 1996: 119).

Dugaan Drewes yang mengatakan bahwa pesantren telah ada pada abad ke-17 di Banten dapatlah dipahami mengingat semaraknya pendidikan Islam di Banten pada saat itu meniscayakan sebuah lembaga pendidikan yang representatif. Apabila lembaga tersebut masih berupa masjid yang sekaligus juga digunakan untuk shalat lima waktu, maka hal itu perlu diragukan. Sebagaimana sejarah pendidikan Islam di negeri Arab sendiri yang semula dari masjid kemudian ditransformasikan ke lembaga pendidikan yang berbentuk madrasah (Dodge, 1962: 19; Nakosteen, 1996: 52), maka demikian pula agaknya yang terjadi di Banten. Pesantren diperlukan untuk secara khusus sebagai tempat belajar-mengajar, sedangkan masjid dikembalikan fungsi utamanya sebagai tempat ibadah shalat lima waktu.

Secara statistik, jumlah lembaga pendidikan Islam pesantren sangat sulit untuk diperoleh keterangan yang dapat dipercaya. Pemerintah kolonial Belanda sering kali memberikan laporan yang sebenarnya mereka sendiri belum pernah mengunjungi lembaga pendidikan Islam tersebut. Di samping itu, bentuk pendidikan pesantren ini dianggap tidak begitu penting bagi Lembaga Inspeksi Pendidikan, sehingga keadaan dan statistik pesantren selalu tidak lengkap (Steenbrink, 1994: 8-9). Kendati pun begitu, untuk tujuan penulisan ini gambaran mengenainya sedapat mungkin akan dipaparkan.

Pada 1860-an, pesantren dilaporkan berjumlah sekitar 300 buah, dan di antaranya hanya beberapa saja yang menampung santri lebih dari 100 orang (Kartodirdjo, 1966: 155; Dhofier, 1982: 36). Di Banten sendiri pada masa ini jaringan pesantren dilaporkan sebagai sangat padat dan menyebar di seluruh Banten, tempat di mana pendidikan Islam melaksanakan pendidikan dasar (van Bruinessen, 1995: 257). Steenbrink mencatat lima macam guru yang mengajarkan agama pada abad ini, yaitu guru ngaji Al-Qur'an, guru kitab, guru tarekat, guru ilmu gaib, dan guru yang tidak menetap pada suatu tempat (Steenbrink, 1984: 152-154). Ketika penguasa Hindia Belanda pada 1819 melakukan survey pertama mengenai pendidikan pribumi yang sudah dilakukan di Jawa, dilaporkan bahwa hanya di kota Serang dan Banten saja ada 'pendeta' yang mengajarkan membaca dan menulis. Di Serang juga terdapat beberapa guru biasa, sedangkan di tempat lain tidak ada pendidikan sama sekali, dan tingkat melek huruf sangat rendah (Williams, 1990: 77). Pada 1893, jumlah pesantren di Banten yang disebut *hoogeere priesterscholen* (sekolah tinggi agama) ini berjumlah 104 buah (Alfian, 1989: 85).

Banyaknya ulama Banten yang lahir pada masa-masa ini membawa kita kepada dugaan bahwa mungkin saja jumlah yang diberikan di atas tidak sesuai dengan data yang sebenarnya di lapangan. Ulama-ulama terkemuka–untuk mengajukan beberapa contoh–misalnya Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh Abdul Karim, Syekh Asnawi Caringin, Syekh Marjuki, Kyai Wasyid, dan lain-lain, sangat mungkin lahir dari pesantren-pesantren lokal sebelum mereka meneruskan pendidikannya di Makkah. Oleh karena itu, jumlah yang dilaporkan pemerintah kolonial dapat pula bertambah.

Pesatnya perkembangan pendidikan Islam di akhir abad tersebut salah satunya disebabkan karena adanya hubungan antara Banten dengan pusat ajaran Islam yang semakin intensif. Hal itu terjadi sejak dibukanya Terusan Suez dan telah digunakannya kapal bertenaga uap. Tradisi berziarah dan sekaligus menuntut ilmu agama ke Makkah yang telah tertanam kuat sejak masa kesultanan diteruskan oleh orang-orang Banten di masa kemudian. Perjalanan yang berbahaya dan biaya yang sangat besar tidak menyurutkan semangat mereka. Beberapa kali pemerintah kolonial berupaya menghambat, yang pada akhirnya malah semakin menambah kecurigaan *urang* Banten akan maksud pemerintah kolonial (Noer, 1996: 32; Benda, 1980: 36; van Niel, 1984: 21). Dalam catatan Sartono Kartodirdjo, jumlah secara pukul rata jamaah haji tiap tahunnya dari Banten ini sekitar 1600-an pada 1850-an dan 1860-an. Pada 1870-an jumlahnya hampir mencapai 2600-an, sedangkan pada 1880-an meningkat lagi menjadi 4600-an (1966: 151-152). Jumlah jamaah haji yang semakin meningkat dari tahun ke tahun tersebut (Dhofier, 1982: 37; Roff, 1970: 172) terjadi seiring dengan bertambahnya jumlah lembaga pendidikan Islam di Banten, karena di antara para guru yang mengajar di Banten itu adalah orang yang sudah berhaji (Williams, 1990: 51; Dhofier, 1982: 36; Steenbrink, 1984: 239; Putuhena, 2007: 130).

Para haji yang mendirikan lembaga pendidikan Islam itu bertemu di Makkah dengan saudara-saudara mereka sesama Muslim dari seluruh dunia. Hal itulah yang menyadarkan akan identitas keislaman mereka (Laffan, 2003: 36). Tambahan lagi, dalam perjalanan yang membutuhkan waktu yang lama mereka juga berkesempatan menyaksikan perkembangan dunia Islam lain. Pada saat yang sama, di daerah mereka sendiri ancaman pemerintah kolonial Belanda dan penetrasi misi Kristen terlihat secara nyata (Noer, 1996: 25). Faktor-faktor inilah di antaranya yang mendorong mereka mendirikan lembaga pendidikan Islam sekembalinya dari Makkah.

Demikianlah gambaran pendidikan Islam periode sebelum abad ke-20. Terlihat bahwa lembaga pendidikan Islam yang bernama madrasah belum dikenal. Lembaga ini di Indonesia merupakan fenomena baru yang baru dikenal pada

awal abad ke-20. Kelahiran lembaga modern ini tidak terlepas dari adanya ide-ide pembaruan pemikiran Islam yang menemukan momentumnya pada masa-masa itu.

Pembahasan pendidikan Islam awal abad ke-20 dalam tulisan ini akan lebih banyak memfokuskan pada dua lembaga pendidikan Islam yaitu Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah. Dua lembaga pendidikan Islam ini dapat dikatakan pelopor pembaru pendidikan Islam di daerah Banten (Stoddard, 1966: 317). Mereka berhasil mentransformasikan bentuk lembaga pendidikan Islam tradisional pesantren ke dalam bentuk madrasah. Dari kedua lembaga pendidikan Islam inilah kemudian lahir para tokoh pendidikan Islam di seluruh wilayah Banten. Oleh karena itu, kajian terhadap keduanya menjadi relevan dan signifikan untuk memahami fenomena pendidikan Islam di Banten.

Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah: Pelopor Pendidikan Islam Modern di Banten

Latar belakang pembaruan pendidikan Islam di Banten tidak jauh berbeda dengan di tempat-tempat lain di Indonesa. Steenbrink menggambarkan bahwa pada awal abad ke-20 telah terjadi apa yang disebut sebagai kebangkitan, pembaruan (*renaissance*), atau bahkan pencerahan (Steenbrink, 1984: 26). Bagi tokoh-tokoh pembaru, pendidikan kiranya senantiasa dipandang sebagai aspek yang strategis dalam membentuk sikap dan pandangan keislaman masyarakat. Dari pandangan seperti inilah terwujud lembaga pendidikan Islam baru yang dinamakan madrasah.

Di samping itu, kenyataan mengenai sekolah-sekolah sekuler kolonial Belanda yang semakin merakyat dan adanya sikap diskriminatif dari pemerintah terhadap rakyat pribumi juga ikut mendorong lahirnya lembaga pendidikan madrasah ini (Mukhtar, 2001: 85). Sebagaimana disinggung di awal tulisan ini, pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan kebijakan penting yang menentukan masa depan pendidikan di Nusantara. Kebijakan tersebut adalah Politik Etis (*Etische Politiek*). Inti dari kebijakan ini adalah emansipasi bangsa Indonesia secara berangsur-angsur (Nasution, 1987: 16). Dari sinilah kemudian lembaga-lembaga pendidikan dengan sistem Barat diperkenalkan sampai ke lapisan golongan bawah yang sebelumnya hanya dinikmati secara eksklusif oleh kelompok-kelompok terpilih menurut ukuran Belanda (Steenbrink, 1984: 2). Berdasarkan kenyataan ini, umat Islam meresponsnya dengan melakukan sintesis antara lembaga pendidikan pesantren dengan sekolah Belanda sehingga melahirkan bentuk lembaga pendidikan Islam madrasah (Azra, 1999: 37-38; Hasbullah, 1999: 103;

Sukamto, 1999: 46; Jalaluddin, 1990: 17).

Tambahan pula, kelahiran madrasah tersebut dimaksudkan untuk menjawab tantangan kolonialisme dan ekspansi Kristen (Azra, 1999: 99). Di mata umat Islam, pemerintah kolonial sering dituduh sebagai pemerintahan Kristen. Sekolah-sekolah Kristen yang umumnya diberi subsidi oleh pemerintah kolonial sering mewajibkan pendidikan agama Kristen bagi murid-murid Muslim. Sekolah negeri juga sering dimanfaatkan untuk kepentingan propaganda suatu aliran gereja (Suminto, 1985: 51; Steenbrink, 1995: 130-131). Semua ini ikut mendorong para pembaru untuk menjawab tantangan kolonialisme dan ekspansi Kristen tersebut (Ali, 2009: 54).

Tercatat dalam sejarah pendidikan Islam di Indonesia, banyak tokoh dan organisasi yang telah berjasa mengembangkan pendidikan Islam di Indonesia. Untuk mengajukan contoh, misalnya Abdullah Ahmad. Ia disebut-sebut sebagai orang yang pertama kali menerapkan sistem klasikal, menggunakan bangku, meja, dan papan tulis dalam proses belajar mengajarnya di *Hollandsch Inlandsche School* (HIS) Adabiyah pada 1907 (Yunus, 1995: 63; Noer, 1996: 68-71). Pembaruan-pembaruan pendidikan Islam banyak terlihat di daerah-daerah lain. Akan tetapi, secara umum hal tersebut memiliki pola dan format yang tidak jauh berbeda baik di luar Jawa maupun di Jawa. Dalam konteks ini, Azyumardi Azra mengatakan bahwa pembaruan pendidikan Islam tersebut telah memunculkan dua bentuk kelembagaan pendidikan modern Islam, yaitu: *pertama,* sekolah-sekolah umum model Belanda tetapi diberi muatan pengajaran Islam; *kedua,* madrasah-madrasah modern, yang secara terbatas mengadopsi substansi dan metodologi pendidikan modern Belanda (Azra, 1999: 99). Contoh dari bentuk pertama misalnya HIS Adabiyah dan sekolah-sekolah umum, tetapi *met de Qur'an,* yang artinya sekolah umum yang juga mengajarkan ajaran Al-Qur'an di dalamnya. Sementara itu, yang kedua adalah madrasah Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah.

Mathla'ul Anwar

Mathla'ul Anwar didirikan pada 11 Syawal 1334/10 Juli 1916 di Menes, Pandeglang, Banten oleh sejumlah tokoh agama seperti Kyai Entol M. Yasin (Entol Yasin), Kyai Tb. Muhammad Sholeh, Kyai Mas Abdurrahman, dan lain-lain (Syarjaya, 2009: 8; Rosidin, 2007: 204-207). Asal mula adanya ide untuk mendirikan Mathla'ul Anwar ini berawal dari Entol Yasin yang baru kembali dari menghadiri rapat yang diselenggarakan di Bogor. Pertemuan itu digagas oleh H. Samanhudi, pendiri Syarikat Dagang Islam (SDI), pada 1908. Sebagai tindak lanjutnya, Entol Yasin mendatangi rekan-rekannya yang berada di sekitar Menes,

antara lain Kyai Tb. Muhammad Sholeh dari kampung Kananga dan beberapa orang kyai lainnya. Dalam pertemuan itu dihasilkan kesepakatan bahwa diperlukan sebuah perkumpulan untuk mengatasi keadaan yang sulit sebagai akibat kontrol yang berlebihan dari pemerintah kolonial terhadap para ulama, setelah terjadinya revolusi di Cilegon pada 1888. Perkumpulan tersebut juga dimaksudkan untuk mengajak masyarakat kembali kepada Islam sebagai satu-satunya kebenaran dan cara hidup.

Setelah beberapa pertemuan berjalan, pada permulaan 1916 diputuskan oleh tokoh-tokoh di atas bahwa perlu didirikan lembaga pendidikan Islam (Djuwaeli, 1997: 10). Namun, pada saat mereka akan mewujudkan gagasan tersebut ditemukan sejumlah kendala, yang salah satunya adalah tidak adanya orang yang memiliki kecakapan untuk mengelola madrasah yang akan didirikan. Dalam pandangan para kyai tersebut, orang yang dimungkinkan mampu memimpinnya haruslah orang yang telah pernah tinggal di Makkah dalam waktu yang cukup lama (Rosidin, 2007: 35). Akhirnya mereka segera teringat pada sosok pemuda yang baru pulang dari Makkah pada 1915, yaitu Mas Abdurrahman. Pada pertemuan yang diselenggarakan 10 Juli 1916, para kyai mengundangnya untuk membicarakan kesediaannya memimpin madrasah yang akan didirikan. Gayung pun bersambut. Mas Abdurrahman menyanggupinya dan bahkan memberikan usulan agar nama madrasah itu adalah Mathla'ul Anwar (*Matla'al-'Anwar* artinya tempat lahirnya cahaya). Para kyai menerima usulan itu, dan bersama-sama dengan bantuan Masyarakat, madrasah pun akhirnya berdiri.

Madrasah ini berbeda sama sekali dengan lembaga pendidikan Islam yang sudah diasuh oleh para kyai pendiri tersebut. Madrasah ini menggunakan peralatan-peralatan modern seperti papan tulis, bangku, dan meja. Sistem pembelajarannya pun telah menggunakan sistem klasikal yang terdiri atas kelas A, B, dan I. Pada 1920 jumlah kelas ditambah sehingga menjadi A, B, I, II, III, IV, dan V. Setelah putra Entol Yasin kembali dari belajarnya di Universitas Al-Azhar, Mathla'ul Anwar diubah menjadi sembilan kelas: A, B, I sampai dengan VIII. Sistem ini terus berjalan hingga akhirnya pada 1950 diganti dengan sistem baru yang ditetapkan oleh pemerintah.

Pada 1925, Mathla'ul Anwar mendirikan madrasah khusus untuk perempuan. Sebagai pimpinan madrasah ini diangkatlah Hj. Siti Zainab, putri dari Entol Yasin dan juga menantu Tb. Muhammad Sholeh. Nyi Kulsum dan Nyi Afiyah diangkat pula sebagai tenaga pengajar di madrasah khusus putri ini. Di bawah kepemimpinan mereka, madrasah berkembang dengan cepat. Ratusan anak yang sebagian besar berasal dari sekitar Menes berdatangan untuk menjadi murid di lembaga ini. Namun, karena terjadinya perpecahan pada 1939, Siti Zainab men-

gundurkan diri dari jabatannya. Akibatnya, aktivitas madrasah berangsur-angsur menurun dan kemudian akhirnya tutup pada 1944 (Rosidin, 2007: 42).

Didirikannya madrasah khusus perempuan ini mungkin meniru model pendidikan yang berada di Timur Tengah yang memang memisahkan secara tegas tempat belajar berdasarkan jenis kelaminnya masing-masing. Namun, dalam konteks Indonesia, madrasah seperti ini pernah dipraktikkan pertama kali oleh Rahmah El-Yunusiyah dengan mendirikan Madrasah Diniyah Putri pada 1923 (Whalley, 1998: 207-236; Munawaroh, 2002: 1-38). Sementara itu, dalam bentuk sekolah umum, lembaga pendidikan untuk perempuan malah muncul lebih awal lagi, yaitu Sekolah Gadis di Jepara pada 1903 oleh RA Kartini, Sakola Istri pada 1904 di Bandung oleh Rd. Dewi Sartika, dan Kerajinan Amal Setia pada 1905 di Bukittinggi oleh Rohana Kudus (Djumhur, 1976: 157).

Sementara itu, madrasah khusus putra yang dikelola oleh Mas Abdurrahman sebagian besar tenaga pengajarnya terdiri atas kyai-kyai muda yang berada di Menes. Namun, pada akhir 1920-an, Mas Abdurrahman memutuskan untuk tidak lagi mengajar melainkan memfokuskan diri hanya sebagai *mudir,* yaitu sebagai pimpinan lembaga yang bertanggung jawab mengelola jalannya pendidikan. Dengan posisi dan otoritas penuh yang dimilikinya, ia mendesain kurikulum baru dan menentukan buku-buku pegangan sebagai bahan ajarnya. Kurikulum yang sebelumnya hanya difokuskan sepenuhnya pada ilmu-ilmu agama, kemudian diubahnya dengan memasukkan ilmu-ilmu umum di dalamnya seperti bahasa Indonesia, latihan menulis huruf Latin, aritmetika, sejarah dunia, geografi, dan ilmu-ilmu alam (Syarjaya, 2009: 10).

Dengan demikian, walaupun sistem klasikal telah diterapkan sejak berdirinya madrasah pada 1916, tetapi ternyata madrasah ini baru mengadopsi kurikulum umum pada akhir 1920-an. Tidak diperoleh keterangan yang meyakinkan bahwa sebelum itu Mathla'ul Anwar telah mengajarkan juga ilmu-ilmu umum. Pendapat van Bruinessen yang mengatakan bahwa Mathla'ul Anwar adalah madrasah pertama di Banten yang telah memasukkan ilmu-ilmu umum di dalam kurikulumnya (van Bruinessen, 1995: 283), patut dipertanyakan. Di samping ia tidak menyebutkan sumber apa pun dari mana informasi tersebut diperoleh, hal itu juga tidak sesuai dengan kenyataan sejarah bahwa pembaruan pemikiran Islam di wilayah Banten baru dimulai sekitar 1920-an (Williams, 1990: xxviii-xxix).

Menarik apabila dikaji lebih jauh mengenai 'keterlambatan' pengadopsian ilmu-ilmu umum ini. Padahal di tempat lain, lembaga pendidikan Islam yang berbentuk madrasah pada masa-masa ini biasanya sekaligus juga memasukkan mata pelajaran umum. Memang harus diakui bahwa sistem klasikal yang diterapkan di Mathla'ul Anwar adalah lembaga pendidikan Islam pertama di Banten

yang mempeloporinya. Kita akan lihat di bawah ketika mengkaji Al-Khairiyah, bahwa sembilan tahun setelah Mathla'ul Anwar berdiri, Al-Khairiyah menggunakan sistem klasikal sekaligus juga ilmu-ilmu umum dalam mata pelajaran-mata pelajaran yang diberikannya.

Pada setiap akhir tahun ajaran (*hawl*), para siswa madrasah Mathla'ul Anwar mengikuti ujian. Aturannya adalah apabila siswa berhasil melewati ujian ini dengan baik maka ia berhak untuk melanjutkan ke kelas yang lebih tinggi. Namun sebaliknya, apabila ia gagal dalam ujian, ia harus tetap *kerasan* untuk tinggal di kelas yang sama selama satu tahun berikutnya. Bagi siswa yang cerdas dan tekun, maka ia dapat meloncat ke kelas yang lebih tinggi satu atau dua tahun di atasnya. Peristiwa seperti ini pernah dialami oleh seorang santri bernama Sarnaka yang hanya menghabiskan waktu 4 tahun, dari yang umumnya ditempuh selama sembilan tahun (Qodir, 1999: 65). Ujian akhir tahun tersebut langsung ditangani oleh Mas Abdurrahman bersama guru-guru yang lain. Biasanya ujian berlangsung antara Safar dan Rabi'ul Awal. Setelah ujian, diadakan perayaan kelulusan (*ihtifalan*) di setiap tahunnya. *Ihtifalan* ini berlangsung pada Rabi'ul Akhir. Pada saat inilah ijazah dibagikan kepada para siswa yang telah lulus. Bagi para pemegang ijazah, mereka diberi hak untuk mengajar di madrasah lain atau di madrasah yang didirikannya sendiri, yang umumnya juga berafiliasi ke madrasah Mathla'ul Anwar sebagai madrasah induk (Rosidin, 2007: 46).

Dari para alumninya itulah Mathla'ul Anwar kemudian memiliki cabang di mana-mana. Ketika Mathla'ul Anwar melaksanakan kongres untuk pertama kalinya pada 1936, dilaporkan bahwa Mathla'ul Anwar telah memiliki 40 cabang di tujuh wilayah yang berada di Jawa Barat dan Lampung. Melihat kenyataan demikian, kongres akhirnya memutuskan agar dilakukan klasifikasi madrasah ke dalam dua kategori. Pertama, madrasah yang berlokasi di Menes sebagai pusat pendidikan. Kedua, madrasah-madrasah cabang. Untuk menjaga kualitas para lulusan, maka madrasah cabang hanya boleh membuka kelas sampai kelas IV saja, sedangkan bagi siswa yang ingin melanjutkan harus pergi ke pusat di mana Mas Abdurrahman yang langsung membimbingnya secara perseorangan.

Pada 1940, Mathla'ul Anwar mendirikan madrasah yang dinamakan dengan Madrasah Arabiyah yang dikepalai oleh Kyai Humaidi dari Salatiga. Untuk mengisi tenaga-tenaga pengajarnya, maka dikirimlah beberapa siswa terpilih ke madrasah yang didirikan oleh Jami'at Khair di Jakarta. Jami'at Khair dipercaya sebagai tempat pendidikan bahasa Arab yang baik, karena para pendirinya adalah orang-orang Arab. Lembaga orang-orang Arab ini berdiri pada 17 Juli 1905 dan terbuka untuk anak-anak yang bukan keturunan orang Arab (Noer, 1996: 66-80; Berg, 1990)). Pendidikan yang diselenggarakannya sangat menekankan

bahasa Arab sebagai alat untuk memahami sumber-sumber Islam. Mathla'ul Anwar dalam mendirikan Madrasah Arabiyahnya dimungkinkan terinspirasi dari organisasi orang-orang Arab ini. Lebih jauh lagi, untuk memperluas cakrawala pemikiran para guru Mathla'ul Anwar, dilaksanakan pula kursus ilmu falak yang dibimbing oleh Kyai Sabrawi dari Pekalongan yang terkenal sebagai ahli falak (Syarjaya, 2009: 10).

Perkembangan yang pesat di madrasah pusat menjadi daya tarik tersendiri bagi mereka yang berasal dari luar Pandeglang. Para orang tua yang berasal dari Bogor, Tangerang, Lampung, dan lain-lain berduyun-duyun membawa anak-anaknya untuk dididik di lembaga pendidikan ini. Ketika terjadi pergolakan PKI pada 1926 (Williams, 1990: 237-260; Djuwaeli, 1997: 20-21), madrasah ini dilaporkan telah memiliki siswa sebanyak 300 orang (Rosidin, 2007: 50). Madrasah ini semakin berkembang dengan cabang-cabangnya di berbagai daerah di Indonesia setelah pemerintahan Hindia Belanda berakhir. Secara singkat, Madrasah Mathla'ul Anwar tidak hanya berfungsi sebagai pelopor organisasi pendidikan Islam modern di Banten, akan tetapi juga telah menjadi model bagi madrasah-madrasah lainnya di Banten yang berdiri setelahnya.

Madrasah Al-Khairiyah

Madrasah Al-Khairiyah merupakan hasil transformasi dari lembaga pendidikan Islam tradisional pesantren yang diasuh oleh Kyai Syam'un, seorang cucu dari pemimpin revolusi Cilegon 1888, Kyai Wasyid. Segera setelah kepulangannya pada 1915 (Permana, 2004: 28) dari menuntut ilmu di Makkah dan Mesir, Syam'un mendirikan pesantren pada 1916 di kampung halamannya Citangkil, Cilegon. Santri-santrinya berdatangan dari daerah-daerah sekitar Banten, seperti Serang, Pandeglang, dan Rangkasbitung, hingga semuanya berjumlah 25 orang. Setelah merampungkan studinya, mereka dibaiat untuk mengembangkan pendidikan Islam di daerah tempat tinggalnya masing-masing (PB Al-Khairiyah, 1984: 2-3).

Sebagaimana umumnya pesantren pada saat itu, jadwal pelajaran belum diatur dan direncanakan secara sistematis dan tertulis. Cara belajarnya pun masih menggunakan sistem *halaqah.* Mata pelajaran yang diberikan masih sepenuhnya ilmu-ilmu agama yang mengkaji kitab-kitab fikih yang bermadzhab Syafi'i dan tasawuf, di samping tata bahasa Arab (ilmu alat seperti kitab *Jurumiyyah*, *'Alfiya,* dan *al-Qawa'id al-Lugawiyyah*), sedangkan kitab tafsir yang dikajinya adalah *Tafsir al-Jalalain.* Selain itu para santri diberikan pula kitab-kitab dari disiplin ilmu hadis, ushul fikih, dan akidah akhlak (Permana, 2004: 33).

Pada 1924, Syam'un melaksanakan haji dan mengajar di Masjidil Haram, dan untuk sementara pesantren ditutup (PB Al-Khairiyah, 1984: 4). Setahun kemudian, Syam'un pulang ke tanah air dan mengundang para santri yang telah kembali ke kampung halamannya masing-masing. Pada 5 Mei 1925, Syam'un bersama murid-muridnya mendirikan lembaga pendidikan Islam yang diberi nama Madrasah Al-Khairiyah (Tihami, 1992: 4).

Madrasah ini menerapkan sistem klasikal dan telah menggunakan papan tulis, bangku, dan meja. Dikatakan bahwa model yang dicontoh dalam membangun lembaga pendidikan Islam ini adalah Universitas Al-Azhar, Mesir (PB Al-Khairiyah, 1984: 4). Namun, penyataan ini patut diragukan, karena pada masa itu Universitas Al-Azhar sendiri masih bersifat tradisional, dan oleh kalangan para pembaru pendidikan Islam di Indonesia, universitas ini bukan merupakan teladan (Noer, 1996: 326). Kurikulum di madrasah Al-Khairiyah ini tidak hanya berisi mata pelajaran agama belaka, melainkan telah ditambahkan juga di dalamnya ilmu-ilmu umum, seperti ilmu *al-jabar* (menghitung), ilmu alam, ilmu hayat, ilmu bumi, ilmu kosmografi, dan ilmu sejarah (Permana, 2004: 44).

Dari data tersebut terlihat bahwa madrasah Al-Khairiyah telah mendesain kurikulumnya dengan mencampurkan mata pelajaran umum. Tidak hanya sistem klasikal dan peralatan modern yang diadopsinya, melainkan juga isi pelajaran telah berubah sama sekali dari lembaga pendidikan Islam sebelumnya yang hanya berkutat pada ilmu-ilmu agama. Bahkan–seperti nanti akan kita lihat di bawah–Al-Khairiyah juga mendirikan sekolah umum (HIS) yang berbasiskan mata pelajaran umum dan mata pelajaran agama. Dengan demikian, untuk di daerah Banten, Al-Khairiyah adalah madrasah pendidikan Islam pertama yang berani bereksperimen mencampurkan ilmu-ilmu umum ke dalam madrasah, dan organisasi pendidikan yang pertama pula yang mendirikan sekolah-sekolah umum dengan penekanan yang besar pada ilmu-ilmu umum.

Jenjang pendidikan di madrasah Al-Khairiyah dimulai dari kelas nol (*awaliyah*), kelas setengah (*tahdiriyah*), kelas I, II, III, IV, V, VI, dan VII, yang masing-masing kelasnya menghabiskan waktu selama satu tahun. Jadi, siswa diharuskan menempuh waktu sembilan tahun untuk menyelesaikan studinya. Hal itu terjadi karena siswa diwajibkan harus menempuh kelas persiapan selama dua tahun pertama (kelas *awaliyah* dan *tahdiriyah*), sebelum mengikuti kelas *ibtidaiyah* yang berlangsung selama 7 tahun. Di dalam kelas persiapan, siswa diberikan pengajaran bahasa Arab secara intensif sebagai dasar untuk mempelajari kitab-kitab yang lebih tinggi pada tingkat selanjutnya. Siswa yang telah menempuh semua program madrasah ini diberi hak untuk mengajar di tingkat *ibtidaiyah* (Syam'un, t.t.: 12).

Anak-anak yang akan memasuki madrasah Al-Khairiyah ini telah ditentukan umurnya, yaitu berusia tujuh tahun, sehingga diharapkan pada usia sekitar 16 tahun ia telah merampungkan masa belajarnya. Lebih jauh, siswa yang diterima pun tidak hanya berjenis kelamin laki-laki, melainkan juga yang berjenis kelamin perempuan (PB Al-Khairiyah, 1984: 4-5).

Karena perkembangan yang semakin pesat dengan jumlah murid yang semakin banyak yang sebagiannya berasal dari tempat-tempat yang jauh, maka pondok pesantren didirikan untuk menampung mereka. Di dalam pondok ini, di luar jam pelajaran madrasah, mereka diberikan pelajaran kitab kuning dengan sistem *wetonan* atau *bandongan* dan *sorogan*. Kitab-kitab itu diklasifikasikan berdasarkan tingkatan-tingkatan. Ada tingkat awal, menengah, dan atas. Seorang santri pemula terlebih dahulu mempelajari kitab-kitab awal, barulah kemudian diperkenankan mempelajari kitab-kitab pada tingkat berikutnya, dan seterusnya (Permana, 2004: 46).

Tambahan lagi, para siswa yang dididik di madrasah Al-Khairiyah ini juga diberikan kegiatan ekstrakurikuler seperti kepanduan, kesenian (musik rakyat), dan olah raga (pencak silat). Kegiatan-kegiatan ini diadakan untuk melatih siswa agar kelak mereka tidak canggung lagi ketika kembali ke masyarakat.

Untuk menopang dana yang dibutuhkan, madrasah Al-Khairiyah mendirikan sebuah koperasi yang dinamakan Koperasi Bumi Putera pada 1927 yang diketuai oleh Kyai Abdul Aziz. Pada 20 Juni 1928, koperasi ini mendapatkan pengesahan secara badan hukum dari pemerintah kolonial Belanda. Koperasi ini didirikan dengan ketentuan dasar "persamaan, persaudaraan, perserikatan, dan berusaha dalam daerah agama Islam" (Syam'un, t.t.: 24).

Setelah empat tahun Al-Khairiyah berjalan, mulailah didirikan cabang-cabangnya di berbagai tempat yang kemudian berkembang pula baik di sekitar Banten maupun di luar Banten. Untuk mengelolanya secara lebih baik, maka pada 21 Juni 1931, didirikanlah organisasi dengan nama Jam'iyyah Nahdlatul Syubbanil Muslimin (Perkumpulan Kebangkitan Pemuda Islam) yang bertempat di Citangkil, Cilegon, tempat yang sama dengan madrasah induk (PB Al-Khairiyah, 1984: 6-7).

Pada 1934, Al-Khairiyah melakukan pembaruan terhadap jenjang madrasah dari yang sebelumnya hanya menghabiskan waktu sembilan tahun, diubah menjadi 11 tahun. Jenjang madrasah itu terdiri atas madrasah ibtidaiyah (sekolah dasar) dengan masa belajar enam tahun, madrasah tsanawiyah (SLTP) tiga tahun, dan madrasah mu'allimin dua tahun (Baydiyah, 2002: 52).

Al-Khairiyah melangkahkan gerak pembaruannya lebih jauh. Pada 1936

mereka mendirikan *Hollandsch Inlandsche School* (HIS) dengan masa tempuh studi enam tahun. Di lembaga pendidikan ini, bahasa Belanda diajarkan dan ilmu-ilmu umum menjadi titik tekannya. Akan tetapi, beberapa mata pelajaran agama juga diajarkan seperti ilmu Al-Qur'an, tafsir, dan hadis. Berdirinya lembaga persekolahan ini dilatarbelakangi oleh rasa keprihatinan Kyai Syam'un terhadap situasi pendidikan Islam yang masih tradisional yang menyebabkannya tidak mampu bersaing dengan sekolah-sekolah modern (Permana, 2004: 51). Sementara di sisi lain, sekolah-sekolah yang berkualitas baik yang didirikan oleh pemerintah kolonial hanya mampu diakses hanya oleh golongan atas (Williams, 1990: 107; Zed, 1991: 25-26; Kartodirdjo, 1991: 109).

Sistem persekolahan HIS ini pertama kali diperkenalkan oleh pemerintah kolonial Belanda pada 1914. Sekolah ini sebenarnya adalah hasil transformasi dari Sekolah Kelas Satu (*De Eerste School*) yang berdiri pada 1893 yang dimaksudkan untuk anak-anak bumiputera dari golongan atas. Sekolah ini biasanya didirikan di ibukota karesidenan, kabupaten, kawedanaan, atau yang sederajat, dan di kota-kota yang menjadi pusat perdagangan dan kerajinan, atau tempat-tempat strategis lainnya. Tujuan didirikan Sekolah Kelas Satu ini adalah untuk memenuhi kebutuhan administrasi, perdagangan, dan perusahaan (Djojonegoro, 1996: 18-19). Diubahnya sekolah ini menjadi HIS dimaksudkan untuk memenuhi tuntutan golongan atas agar mereka memperoleh pendidikan Barat, khususnya agar mampu menguasai bahasa Belanda. Pada saat itu, bahasa Belanda merupakan kunci untuk pendidikan yang lebih tinggi dan syarat untuk memperoleh pekerjaan (Nasution, 1987: 115; Nagazumi, 1989: 23; van Niel, 1984: 29).

Sistem persekolahan di lingkungan Al-Khairiyah ini agaknya kurang berkembang dibandingkan dengan madrasah yang terus tersebar ke mana-mana. Namun demikian, Al-Khairiyah telah mencatatkan sejarahnya sebagai organisasi pertama yang menggabungkan sistem persekolahan dengan nuansa keagamaan di wilayah Banten. Di tempat lain, model seperti ini telah lebih dulu dilakukan oleh organisasi besar, yaitu Muhammadiyah. Organisasi ini telah berhasil mengembangkan dua jenis lembaga pendidikan. Pertama, sekolah umum berbasis mata pelajaran umum dengan menambah mata pelajaran agama sebagai ciri khas yang wajib diberikan di sekolah-sekolah Muhammadiyah. Sekolah yang masuk ke dalam jenis ini termasuk di antaranya, Taman Kanak-kanak (*Busthanul Athfal*), *Vervolgschool* dua tahun, *Schakelschool* empat tahun, HIS tujuh tahun, MULO tiga tahun, AMS tiga tahun, dan HIK tiga tahun. Kedua, sekolah-sekolah agama yang berbasis ilmu-ilmu keagamaan yang kemudian digolongkan dalam kelompok madrasah. Bentuk jenis kedua ini yaitu madrasah ibtidaiyah tiga tahun, tsanawiyah tiga tahun, mu'allimin/mu'allimat tiga tahun, dan kulliyatul muballghin lima

tahun (Noer, 1996: 95; Hasbullah, 1999: 101; Zuhairini, 1986: 176).

Adanya kesamaan model tersebut membawa kita kepada pertanyaan apakah Al-Khairiyah mencontoh model yang telah dikembangkan oleh Muhammadiyah. Mengingat sistem pendidikan yang dipraktikkan di Universitas Al-Azhar, seperti telah disinggung di atas, bukanlah teladan maka dimungkinkan Al-Khairiyah mendapatkan modelnya dari organisasi itu. Memang benar bahwa Kyai Syam'un adalah salah seorang tokoh pimpinan Nahdlatul Ulama cabang Serang (Syam'un, t.t.: 24). Namun–seperti juga Mathla'ul Anwar yang tidak mengambil model pendidikan NU (Rosidin, 2007: 41)–madrasah yang dikembangkan oleh Al-Khairiyah tidak mencontoh madrasah yang dikembangkan oleh NU. Hanya pada 1954 NU baru mengadopsi sistem persekolahan seperti ini (Yunus, 1995: 244), yang berarti 18 tahun kemudian setelah HIS Al-Khairiyah berdiri. Pada masa akhir kekuasaan kolonial Belanda, organisasi Al-Khairiyah telah memiliki 37 cabang yang tersebar tidak hanya di sekitar wilayah Banten tetapi juga bahkan sampai di Sumatera Selatan (Syam'un, t.t.: 4).

Dari uraian tersebut di atas teranglah bahwa Al-Khairiyah telah berjasa dalam mengembangkan dunia pendidikan Islam melalui upayanya mentransformasikan sistem pendidikan tradisional pesantren ke bentuk madrasah. Walaupun demikian, sistem lama tidak dihilangkan sama sekali. Hal tersebut terbukti dengan masih dilaksanakannya pendidikan pesantren di lingkungan madrasah tersebut sebagai bentuk pengakuan bahwa ada elemen-elemen pesantren yang masih tetap berguna untuk digunakan. Metode *sorogan* misalnya, diakui oleh banyak ahli pendidikan sebagai satu metode orisinal pesantren yang terbukti efektif dalam proses belajar mengajar. Dengan metode ini, siswa dibimbing secara langsung oleh kyai secara individual sehingga diketahui di mana kelemahan dan kelebihannya, untuk kemudian diberikan bimbingan lebih lanjut.

Kesimpulan

Dari penelusuran terhadap dua pelopor pembaru pendidikan Islam di Banten ini, nampak bahwa sistem pendidikan kolonial Belanda merupakan salah satu model yang dicontoh untuk diterapkan dalam sistem pendidikan Islam tradisional sehingga lahir lembaga pendidikan Islam baru yang bernama madrasah. Memang, dalam sejarahnya, madrasah ini telah lama dikenal di Timur Tengah setidaknya sejak abad ke-5 Hijriyah (ke-11 Masehi), dan yang terkenal di antaranya adalah Madrasah Nizhamiyah. Namun di Indonesia, lembaga pendidikan dengan bentuk madrasah ini baru dikenal pada awal abad ke-20. Kelahirannya di Indonesia ini tidak lain adalah sebagai respons terhadap kebijakan pendidikan

kolonial yang dikriminatif dan adanya gerakan pembaruan pemikiran Islam yang terjadi di antara umat Islam Indonesia.

Mathla'ul Anwar merupakan organisasi pendidikan Islam pertama di Banten yang memelopori diterapkannya sistem klasikal dalam proses belajar mengajarnya. Namun, ternyata pengadopsian sistem klasikal tersebut tidak berarti juga sekaligus mengadopsi ilmu-ilmu umum ke dalam kurikulumnya. Desain kurikulum campuran antara ilmu-ilmu umum dengan ilmu-ilmu agama baru dilakukannya pada saat-saat mendekati 1930-an.

Sementara itu, di tempat lain Al-Khairiyah juga dapat dianggap sebagai pionir pembaru pendidikan Islam di Banten yang telah berani memasukkan ilmu-ilmu umum ke dalam kurikulumnya, dan menerima murid-murid berjenis kelamin perempuan yang diperlakukan sama dengan murid-murid laki-laki. Pada masa-masa tersebut, langkah ini merupakan terobosan yang sangat berani karena umumnya masyarakat masih berpandangan bahwa perempuan adalah makhluk yang diperlakukan berbeda dengan laki-laki. Bahkan lebih jauh lagi, Al-Khairiyah HIS yang berbasis pada ilmu-ilmu umum.

Pada akhir masa kekuasaan kolonial Belanda, kedua organisasi pendidikan tersebut telah memiliki cabang yang tersebar luas bahkan sampai luar wilayah Banten. Madrasah-madrasah lain yang muncul belakangan dapat dikatakan memiliki corak yang sama dengan sistem yang dipraktikkan di kedua organisasi pendidikan tersebut.

Dari kedua organisasi pendidikan Islam ini lahir para alumni yang mendirikan madrasah-madrasah serupa yang sistem pendidikan dan pengajarannya diadopsi dari madrasah induknya. Pada perkembangannya sekarang, kedua organisasi ini memiliki perguruan tinggi yang tidak terlalu terfokus pada pengajaran ilmu-ilmu agama, melainkan lebih dominan ke ilmu-ilmu umum. Hal ini dapat dilihat dari fakultas-fakultas yang berada di dalamnya.

Dengan demikian, pengajaran dan pendidikan yang ditawarkan oleh kedua organisasi pelopor pembaruan pendidikan Islam di Banten ini berjalan seiring dengan perkembangan zaman dan tuntutan masyarakat penggunanya. Semula organisasi ini mayoritas pengajarannya diabdikan untuk ilmu-ilmu agama, tetapi kini telah bergeser kepada ilmu-ilmu umum. Inilah bentuk transformasi yang signifikan yang kemudian menentukan arah pendidikan kedua organisasi tersebut hingga saat ini.

Referensi

Abdullah, T. (1987). *Islam dan masyarakat: Pantulan sejarah Indonesia*. LP3ES.

Abdullah, T., & Abdurrachman, S. (1985). *Ilmu sejarah dan historiografi: Arah dan perspektif.* Gramedia.

Abdullah, T., & Majlis Ulama Indonesia. (1991). *Sejarah umat Islam Indonesia.* Majlis Ulama Indonesia.

Abdullah, T., et al. 1991. *Sejarah Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Majlis Ulama Indonesia).

Alfian. (1989). *Muhammadiyah: The political behavior of a Muslim modernist organization under Dutch colonialism*. Gadjah Mada University Press.

Alfian. (2010). *Politik kaum modernis: Perlawanan Muhammadiyah terhadap kolonial Belanda* (M. Husein, Trans.). Al-Wasath Publishing House.

Ali, M. (2009). *Misionarisme di Banten.* IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten.

Ali, M. (2015). *Banten dan pembaratan.* LP2M IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten.

Amal, T. A. (Ed.). (1992). *Metode dan alternatif neo-modernisme Islam Fazlur Rahman.* Mizan.

Ambary, H. M. (1977). Tinjauan tentang penelitian perkotaan Banten Lama. Dalam S. Sulaiman et al. (Eds.), *Pertemuan ilmiah arkeologi, Cibulan, 21–25 Februari 1977* (pp. 1–15). Proyek Penelitian dan Penggalian Purbakala Departemen P&K.

Ambary, H. M. (1996). Islam dan tradisi budaya Banten. Dalam A. Mahasin (Ed.), *Ruh Islam dalam budaya bangsa: Aneka budaya di Jawa* (Vol. 2, pp. 51–70). Yayasan Festifal Istiqlal.

Amin, S. M. (2009). *Sayyid ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani.* LKiS.

Anis, I., et al. (1972). *Al-Mu'jam* al-*wasīṭ*. Dar al-Ma'arif.

Anonim. (2009). Constructing Mathla'ul Anwar's identity: A study of K.H. Mas Abdurrahman's Al-Jawaiz Fi Ahkam al-Jana'iz. Dalam S. Syarjaya & Jihaduddin, *Dirasah Islamiyah I: Sejarah dan Khittah Mathla'ul Anwar* (pp. 35–50). Universitas Mathla'ul Anwar.

Arief, A. (2009). *Pembaharuan pendidikan Islam di Minangkabau.* Suara ADI.

Asrahah, H. (1999). *Sejarah pendidikan Islam.* Logos Wacana Ilmu.

Atsushi, O. (2006). *Changes of regime and social dynamics in West Java: Society, state and the outer world of Banten.* Brill.

Azra, A. (1995). *Jaringan ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad*

XVII dan XVIII: Melacak akar-akar pembaruan pemikiran Islam di Indonesia (3rd ed.). Mizan.

Azra, A. (1997). *Pergolakan politik Islam: Dari fundamentalisme, modernisme hingga post-modernisme.* Paramadina.

Azra, A. (1999). *Pendidikan Islam: Tradisi dan modernisasi menuju milenium baru.* Logos Wacana Ilmu.

Azra, A. (2000). Hadrami as educators: Al-Habib Sayyid Idrus ibn Salim al-Jufri (1889–1969) and al-Khairat. *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Culture, 1*(1), 71–90.

Azra, A. (2002). *Islam Nusantara: Jaringan global dan lokal* (I. R. Hasan, Trans.). Mizan.

Azra, A. (2006). *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah wacana dan kekuasaan* (3rd ed.). Remaja Rosdakarya.

Badudu, J. S., & Zain, S. M. (1994). *Kamus umum bahasa Indonesia.* Pustaka Sinar Harapan.

Baydiyah, Z. (2002). Perkembangan dan pertumbuhan perguruan Islam al-Khairiyah Citangkil-Cilegon 1916–1945 [Undergraduate thesis, STAIN].

Benda, H. J. (1970). South-East Asia Islam in the twentieth century. Dalam P. M. Holt, A. K. S. Lambton, & B. Lewis (Eds.), *The Cambridge history of Islam: The Indian sub-continent, South-East Asia, Africa and the Muslim West* (Vol. 2A, pp. 92–119). Cambridge University Press.

Benda, H. J. (1980). *Bulan sabit dan matahari terbit* (D. Dhakidae, Trans.). Dunia Pustaka Jaya.

Benda, H. J. (1989). Christiaan Snouck Hurgronje dan landasan kebijakan Belanda terhadap Islam di Indonesia. Dalam A. Ibrahim, S. Siddique, & Y. Hussain (Eds.), *Islam Asia Tenggara* (A. S. Abadi, Trans., pp. 35–62). LP3ES.

Buresh, S. A. (2002). Pesantren-based development: Islam, education, and economic development in Indonesia [Unpublished doctoral dissertation]. University of Virginia.

Daulay, H. P. (2001). *Historisitas dan eksistensi pesantren, sekolah dan madrasah.* Tiara Wacana Ilmu.

Daulay, H. P. (2007). *Sejarah pertumbuhan dan pembaruan pendidikan Islam di Indonesia.* Kencana.

Daya, B. (1990). *Gerakan pembaharuan pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib.* Tiara Wacana Yogya.

De Graaf, H. J., & Pigeaud, Th. (2003). *Kerajaan Islam pertama di Jawa: Tinjauan sejarah politik abad XV dan XVI* (5th ed.). Pustaka Utama Grafiti.

Departemen Agama. (2006). *Rekonstruksi sejarah pendidikan Islam di Indonesia.* Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam.

Dhofier, Z. (1982). *Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kyai.* LP3ES.

Djajadiningrat, H. (1983). *Tinjauan kritis tentang Sajarah Banten.* Djambatan.

Djojonegoro, W. (1996). *Lima puluh tahun perkembangan pendidikan Indonesia.* Depdikbud.

Djumhur, I., & Danasuparta, D. (1976). *Sejarah pendidikan.* CV Ilmu.

Djuwaeli, I. (1997a). *Membawa Mathla'ul Anwar ke abad XXI.* PB Mathla'ul Anwar.

Djuwaeli, I. (1997b). *Pembaharuan pendidikan Islam.* Karsa Utama Mandiri & PB Mathla'ul Anwar.

Dodge, B. (1962). *Muslim education in medieval times.* The Middle East Institute.

Drewes, G. W. J. (1969). *The admonitions of Seh Bari.* Nijhoff.

Drewes, G. W. J. (1976). Snouck Hurgronje en de Islamwetenschap. Dalam H. J. M. Maier & A. Teeuw (Eds.), *Honderd jaar studie van Indonesië: Levensbeschrijvingen van twaalf Nederlandse onderzoekers* (pp. 102–118). B.V. Drukkerij en Uitgeverij Smits.

Geertz, C. (1976). *The religion of Java.* University of Chicago Press.

Geertz, C. (1982). *Islam yang saya amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia* (H. Basari, Trans.). Yayasan Ilmu-ilmu Sosial.

Gibb, H. A. R., & Kraemers, H. (1981). *Shorter encyclopaedia of Islam.* E. J. Brill.

Gobee, E., Sumitro, & Ranneft. (1960). The Bantam report. Dalam H. J. Benda & R. T. McVey (Eds.), *The communist uprisings of 1926–1927 in Indonesia: Key documents* (pp. 135–162). Cornell University.

Guillot, C. (1996). *Banten sebelum zaman Islam: Kajian arkeologi di Banten Girang 932?–1526* (W. P. Arifin & H. Chambert-Loir, Trans.). Bentang.

Guillot, C. (2008). *Banten: Sejarah dan peradaban (abad X–XVII)* (H. Setiawan et al., Trans.). Kepustakaan Populer Gramedia.

Hamid, A. (2005). *Syekh Yusuf: Seorang ulama, sufi, dan pejuang.* Yayasan Obor.

Hasbullah. (1999). *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan sejarah pertumbuhan dan perkembangan.* RajaGrafindo Persada.

Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civi-*

lization (Vol. 3). University of Chicago Press.

Hurgronje, C. S. (1989). Ulama Jawa yang ada di Mekah pada akhir abad ke-19. Dalam A. Ibrahim, S. Siddique, & Y. Hussain (Eds.), *Islam Asia Tenggara* (A. S. Abadi, Trans., pp. 78–104). LP3ES.

Iskandar, M. (2001). *Para pengemban amanah: Pergulatan pemikiran kiai dan ulama di Jawa Barat, 1900–1950.* MATABANGSA.

Jaelani, A. T. (1980). *Peningkatan mutu pendidikan dan pembangunan perguruan agama.* CV Darmaga.

Jalaluddin. (1990). *Kapita selekta pendidikan: Suatu telaah tentang konsep pembaharuan pendidikan di zaman kolonial Belanda.* Kalam Mulia.

Juliadi. (2007). *Masjid Agung Banten: Nafas sejarah dan budaya.* Ombak.

Kartodirdjo, S. (1966). *The peasants' revolt of Banten in 1888: Its condition, course and sequel.* Martinus Nijhoff.

Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan petani Banten 1888: Kondisi, jalan, peristiwa dan kelanjutannya* (H. Basari, Trans.). Dunia Pustaka Jaya.

Kartodirdjo, S. (1991). *Modern Indonesia: Tradition and transformation: A socio-historical perspective* (3rd ed.). Gadjah Mada University Press.

Kartodirdjo, S. (1993a). *Pengantar sejarah Indonesia baru: 1500–1900 dari emporium sampai imperium* (Vol. 1, 4th ed.). Gramedia Pustaka Utama.

Kartodirdjo, S. (1993b). *Pengantar sejarah Indonesia baru: Sejarah pergerakan nasional dari kolonialisme sampai nasionalisme* (Vol. 2, 3rd ed.). Gramedia.

Kartodirdjo, Sartono. 1989. Pemberontakan petani Banten tahun 1888: Kebangkitan kembali agama. Dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain (eds.), *Islam Asia tenggara,* Penerj. A. Setiawan Abadi (Jakarta: LP3ES).

Khalid, I. (1997). *Gerakan pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia awal abad XX.* IAIN Raden Intan.

Laffan, M. F. (2003). *Islamic nationhood and colonial Indonesia: The umma below the winds.* Routledge Curzon.

Leur, J. C. van. (1983). *Indonesian trade and society: Essays in Asian and economic history.* Foris Publications Holland.

Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa silang budaya: Kajian sejarah terpadu bagian II: Jaringan Asia* (W. P. Arifin, R. S. Hidayat, & N. H. Yusuf, Trans., 3rd ed.). Gramedia Pustaka Utama.

Lubis, N. H. (2003). *Banten dalam pergumulan sejarah: Sultan, ulama, jawara.*

LP3ES.

Madjid, N. (1998). Mencari akar-akar Islam bagi pluralisme modern: Pengalaman Indonesia. Dalam M. R. Woodward (Ed.), *Jalan baru Islam: Memetakan paradigma mutakhir Islam Indonesia* (I. Ali-Fauzi, Trans., pp. 1–29). Mizan.

Madjid, N. (2000). Islam in Indonesia: A move from the periphery to the center. *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Culture, 1*(1), 1–20.

Mestoko, S. (1985). *Pendidikan di Indonesia dari zaman ke zaman.* Balai Pustaka.

Michrob, H., & Chudari, M. (1996). Fase, dampak dan perwujudan interaksi Islam dalam budaya Banten. Dalam A. Mahasin (Ed.), *Ruh Islam dalam budaya bangsa: Aneka budaya di Jawa* (Vol. 2, pp. 199–218). Yayasan Festival Istiqlal.

Michrob, H., & Chudari, M. (2003). *Proses Islamisasi di Banten: Cuplikan buku catatan masa lalu Banten* (O. H. Triana, Ed.). n.p.

Muhaimin, A. G. (2002). *Islam dalam bingkai budaya lokal: Potret dari Cirebon* (2nd ed.). Logos.

Muhtarom, Z. (1988). *Santri dan abangan di Jawa* (Vol. 2). INIS.

Mukhtar, M. (2001). *Madrasah: Sejarah dan perkembangannya* (3rd ed.). Logos Wacana Ilmu.

Munawaroh, J. (2002). Rahmah el-Yunusiyah: Pelopor pendidikan perempuan. Dalam J. Burhanudin (Ed.), *Ulama perempuan Indonesia* (pp. 80–110). Gramedia Pustaka Utama.

Nagazumi, A. (1989). *Bangkitnya nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1929–1987.* Pustaka Utama Grafiti.

Nakosteen, M. (1996). *Kontribusi Islam atas dunia intelektual Barat: Deskripsi analisis abad keemasan Islam* (J. S. Kahar & S. Abdullah, Trans.). Risalah Gusti.

Nasution, H., et al. (1992). *Ensiklopedi Islam Indonesia.* Jembatan.

Nasution, S. (1987). *Sejarah pendidikan Indonesia* (3rd ed.). Jemmars.

Noer, A. S. (2001). Pesantren: Asal usul dan pertumbuhan kelembagaan. Dalam A. Nata (Ed.), *Sejarah pertumbuhan dan perkembangan lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia* (pp. 103–127). Grasindo.

Noer, D. (1996). *Gerakan modern Islam di Indonesia 1900–1942* (8th ed.). LP3ES.

Nurhakim, L., & Wibisono, S. (1996). *Banten sebelum zaman Islam: Kajian arkeologi di Banten Girang 932?-1526* (W. Partaningrat Arifin & H. Chambert-Loir, Trans.). Jakarta: Bentang.

Pardi, M. H. H. (2005). Eksistensi madrasah awal (pada abad IX–XI M). Dalam Suwito & Fauzan (Eds.), *Sejarah sosial pendidikan Islam* (pp. 25–38). Prenada Media.

Pengurus Besar Mathla'ul Anwar. (1996). *Sejarah dan khittah Mathla'ul Anwar*. PB Mathla'ul Anwar.

Pengurus Besar Perguruan Islam al-Khairiyah. (1984). *Perguruan Islam al-Khairiyah dari masa ke masa.* PB al-Khairiyah.

Permana, R. (2004). Kyai Haji Syam'un (1883–1949): Gagasan dan perjuangannya [Master's thesis, University of Indonesia].

Pijper, G. F. (1985). *Beberapa studi tentang sejarah Islam di Indonesia 1900–1950* (T. Tudjimah & Y. Augusdin, Trans.). UI-Press.

Pijper, G. F. (1987). *Fragmenta Islamica: Beberapa studi mengenai sejarah Islam di Indonesia awal abad XX* (T. Tudjimah, Trans.). UI-Press.

Poerwadarminta, W. J. S. (1982). *Kamus umum bahasa Indonesia.* Balai Pustaka.

Pribadi, Y. (2020). Pop and "true" Islam in urban pengajian: The making of 213 religious authority. Dalam N. Saat & A. N. Burhani (Eds.), *The new santri: Challenges to traditional religious authority in Indonesia* (pp. 183–199). ISEAS Publishing.

Pudjiastuti, T. (2007). *Perang, dagang, persahabatan: Surat-surat Sultan Banten.* Yayasan Obor Indonesia.

Putuhena, M. S. (2007). *Historiografi haji Indonesia.* LKiS.

Qodir, A. A. (1999). Biografi K. H. Mas Abdurrahman: Mengenai didaktik methodiknya dalam pendidikan agama Islam [Tesis, Sekolah Tinggi Agama Islam Mathla'ul Anwar].

Rahman, F. (1985). Gerakan pembaharuan dalam dunia Islam di tengah-tengah tantangan dewasa ini. Dalam H. Nasution & A. Azra (Eds.), *Perkembangan modern dalam Islam* (pp. 39–55). Yayasan Obor Indonesia.

Reid, A. (2011). *Asia Tenggara dalam kurun niaga 1450–1680: Jaringan perdagangan global* (Vol. 2, R. Z. Leirissa & P. Soemitro, Trans.). Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Ricklefs, M. C. (2005). *Sejarah Indonesia modern 1200–2004* (S. Wahono et al., Trans., 2nd ed.). Serambi Ilmu Semesta.

Roff, W. R. (1970). South-East Asian Islam in the nineteenth century. Dalam P. M. Holt, A. K. S. Lambton, & B. Lewis (Eds.), *The Cambridge history of Islam: The Indian sub-continent, South-East Asia, Africa and the Muslim West* (Vol. 2A, pp. 125–147). Cambridge University Press.

Ropi, I. (1998). Muslim responses to Christianity in modern Indonesia [Tesis tidak diterbitkan]. Institute of Islamic Studies McGill University Montreal.

Rosidin, D. N. (2007). *Mathla'ul Anwar from kampung to kota: A study of transformation of Mathla'ul Anwar.* INIS/Leiden University.

Salim, P., & Salim, Y. (1991). *Kamus bahasa Indonesia kontemporer.* Modern English Press.

Shihab, A. (1998). *Membendung arus: Respons gerakan Muhammadiyah terhadap penetrasi misi Kristen di Indonesia*. Mizan.

Siame, N. D. (2011). Kepemimpinan Sayid Idrus Salim Aldjufri dan perubahan masyarakat Islam di Palu Sulawesi Tengah tahun 1930–1969 [Disertasi tidak diterbitkan]. UIN Sunan Kalijaga.

Sirozi, M. (2004). *Politik kebijakan pendidikan di Indonesia: Peran tokoh-tokoh Islam dalam penyusunan UU No. 20/1989* (L. D. Tedjasudhana, Trans.). INIS.

Steenbrink, K. A. (1984). *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19.* Bulan Bintang.

Steenbrink, K. A. (1994). *Pesantren, madrasah, sekolah: Pendidikan Islam dalam kurun modern* (2nd ed.). LP3ES.

Steenbrink, K. A. (1995). *Kawan dalam pertikaian: Kaum kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596–1942)* (S. A. Jamrah, Trans.). Mizan.

Steenbrink, Karel A. 1994. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern,* Cet.II (Jakarta: LP3ES).

Stoddard, L. (1966). *Dunia baru Islam* (The new world of Islam). n.p.

Sudarno. (2008). *Klientelisme politik dan ekonomi pemerintahan Kasultanan Banten 1753–1777.* UNS Press.

Sukamto. (1999). *Kepemimpinan kiai dalam pesantren.* LP3ES.

Suminto, H. A. (1985). *Politik Islam Hindia Belanda.* LP3ES.

Suryanegara, A. M. (1998). *Menemukan sejarah: Wacana pergerakan Islam di Indonesia* (4th ed.). Mizan.

Suryanegara, A. M. (2010). *Api sejarah: Mahakarya perjuangan ulama dan santri dalam menegakkan kesatuan Negara Republik Indonesia* (3rd ed.). Salamadani.

Syam'un, R. (n.d.). *Sejarah al-Khaeriyah.* Perguruan Islam al-Khairiyah.

Syarjaya, S., & Jihaduddin. (2009). *Dirasah Islamiyah I: Sejarah dan khittah Mathla'ul Anwar.* Universitas Mathla'ul Anwar.

Tihami, H. M. A. (1992). Realitas al-Khairiyah di tengah-tengah transformasi masyarakat Indonesia [Conference paper]. Simposium dan Kongres I Pemuda

Pelajar al-Khairiyah Se-Indonesia, Cilegon, Banten.

Tim Penyusun. (1989). *Kamus besar bahasa Indonesia* (2nd ed.). Balai Pustaka

Tim Penyusun. (1997). *Ensiklopedi Islam* (4th ed., Vol. 3). Ichtiar Baru van Hoeve.

Tim Penyusun. (1997). *Ensiklopedi Islam,* Cet.IV, Jil.3. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.

Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara.* Kepustakaan Populer Gramedia.

Untoro, H. O. (2007). *Kapitalisme pribumi awal Kesultanan Banten 1522–1684: Kajian arkeologi ekonomi.* FIB UI.

Van Bruinessen, M. (1995). *Kitab kuning, pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia.* Mizan.

Van den Berg, L. W. C. (1990). *Hadramaut dan koloni Arab di Nusantara* (R. Hidayat, Trans.). INIS.

Van Niel, Robert. (2023). *The emergence of the modern Indonesian elite.* Foris Publications Holland.

Wahjoetomo. (1997). *Perguruan tinggi pesantren.* Gema Insani Press.

Wensinck, A. J. (1995). Christiaan Snouck Hurgronje. Dalam N. Kaptein & D. van der Meij (Eds.), *Delapan tokoh ilmuwan Belanda bagi pengkajian Islam Indonesia* (pp. 1–20). INIS.

Whalley, L. A. (1998). Meletakkan Islam ke dalam praktik: Perkembangan Islam dalam perspektif gender di Minangkabau. Dalam M. R. Woodward (Ed.), *Jalan baru Islam: Memetakan paradigma mutakhir Islam Indonesia* (I. A. Fauzi, Trans., pp. 207–236). Mizan.

Wijoyo, A. S. (1997). Syaikh Nawawi of Banten: Texts, authority, and the gloss [Disertasi tidak diterbitkan]. Columbia University.

Williams, M. C. (1990). *Communism, religion, and revolt in Banten.* Ohio University Center for International Studies.

Woodward, M. R. (1999). *Islam Jawa: Kesalehan normatif versus kebatinan* (H. S. HS, Trans.). LKiS.

Yunus, M. (1995). *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia.* Mutiara Sumber Widya.

Zed, M. (1991). Pendidikan kolonial dan masalah distribusi ilmu pengetahuan: Suatu perspektif sejarah. *Sejarah: Pemikiran, rekonstruksi, persepsi, 1*, 1–20.

Zuhairini, et al. (1986). *Sejarah pendidikan Islam.* Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam.

Penutup: Trajektori Urang Banten

Yanwar Pribadi

Secara umum, banyak kondisi di Banten dalam konteks perkembangan kebudayaan maupun aspek-aspek sosial, ekonomi, politik, dan keagamaan di masa kini merupakan kelanjutan dari kondisi-kondisi di masa lalu. Hal ini menegaskan bahwa ada keterkaitan erat antara unsur waktu dan unsur manusia, di mana hubungan keduanya mencakup empat konsep waktu esensial dalam peristiwa sejarah: perkembangan, kesinambungan, pengulangan, dan perubahan (Kuntowijoyo, 1995). Konsep-konsep ini menunjukkan bahwa sejarah tidak hanya mencakup pengkajian kehidupan masyarakat di masa lampau, tetapi juga kesinambungan, pengulangan, dan perubahan peristiwa-peristiwa tersebut.

Kosmopolitanisme Banten, misalnya, memperlihatkan kesinambungan. Saat ini, Banten merupakan wilayah multikultural yang dihuni tiga etnis utama: Sunda, Jawa, dan Betawi. Pada masa lalu, Banten bahkan dihuni oleh bangsa-bangsa lain dari Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara. Selain unsur bangsawan/priyayi yang menonjol di masa lalu, Banten juga memiliki dua kelompok masyarakat penting: kyai dan jawara. Pengaruh keduanya tetap ada hingga saat ini, memberikan nuansa penting dalam perkembangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya di Banten. Oleh karena itu, banyak aspek masa lalu Banten yang mengalami perkembangan, kesinambungan, pengulangan, dan perubahan, yang semuanya dapat dilihat hingga kini.

Penulisan buku *Sejarah dan Kebudayaan Urang Banten* memberikan pembaca pemahaman tentang konsep-konsep esensial waktu dalam sejarah urang Banten. Buku ini memungkinkan Banten dan kebudayaannya dipahami secara komprehensif, tidak hanya sebagai entitas yang baru. Dengan demikian, buku ini berkontribusi secara akademik-ilmiah pada diskusi dan perdebatan mengenai masyarakat, sejarah, dan kebudayaan urang Banten. Buku ini juga menjadi

sumbangsih penting dari UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, perguruan tinggi tempat lahirnya karya ini.

Di masa depan, pembahasan tentang sejarah, kebudayaan, tradisi, dan adat-istiadat akan tetap relevan, meskipun pergeseran peradaban masyarakat menunjukkan kecenderungan ke arah kebudayaan materialistis. Namun, budaya materialistis tidak dapat mengubah karakter manusia sebagai makhluk sosial-budaya yang membutuhkan interaksi sosial dalam kondisi apa pun. Buku ini diharapkan menjadi kerangka penting bagi studi tentang Banten dan urang Banten di masa mendatang, sekaligus menjadi landasan untuk mereformulasi argumen tentang identitas sosial-budaya urang Banten.

Akhir kata, editor dan penulis buku ini telah menghadirkan beragam bentuk dan perkembangan sejarah serta kebudayaan urang Banten dalam rentang waktu ratusan tahun. Struktur akademik-ilmiah yang tersaji dalam buku ini menunjukkan bahwa kajian-kajian mutakhir tentang Banten dan urang Banten tetap diperlukan, tidak hanya untuk masyarakat Banten tetapi juga dunia intelektual dan pemangku kepentingan lainnya. Kajian ini diharapkan menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang identitas sosial-budaya-politik-ekonomi urang Banten, yang akan terus mengalami transformasi dan re-transformasi.

Referensi

Kuntowijoyo. (1995). *Pengantar ilmu sejarah*. Bentang Budaya.

Biodata Penulis dan Editor

Yanwar Pribadi adalah guru besar antropologi agama di UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten dan Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII). Ia juga adalah anggota Akademi Ilmuwan Muda Indonesia (ALMI). Ia menyelesaikan studi sarjana di Universitas Padjadjaran dan magister serta doktor di Universitas Leiden, Belanda. Ia adalah penulis buku Islam, State, and Society in Indonesia: Local Politics in Madura (Routledge) dan artikel akademik di jurnal seperti TRaNS: Trans-Regional and –National Studies of Southeast Asia; Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde; South East Asia Research; dan Encyclopaedia of Islam III. Minat penelitiannya meliputi politik dan ekspresi Muslim, sejarah Islam, dan jaringan keagamaan.Email: yanwar.pribadi@uinbanten.ac.id.

Mohammad Ali Fadillah adalah dosen Sejarah dan Arkeologi FKIP Untirta dan UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. Sarjana Arkeologi Universitas Udayana (Bali), Magister Ilmu Sosial dan Doctor Histoire et Civilizations di Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris). Saat ini anggota Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia dan Ketua Tim Ahli Cagar Budaya Kabupaten-Kota Serang. Penulis buku Kerajaan Siang Kuna: Sumber Tutur dan Tapak Arkeologi, Nuansa Sejarah Islam di Bali, Dari Sunda Menuju Banten: Esei-Esei Arkeologi Etnisitas, Kotawaringin: Sejarah dan Peradaban Pesisir Kalimantan, dan menulis artikel di jurnal arkeologi Walennae, Purbawidya (Indonesia) dan Archipel (Paris). Hingga sekarang melakukan penelitian bidang arkeologi, sejarah dan geografi budaya. Email: ali.fadilah@untirta.ac.id.

Adieyatna Fajri adalah dosen di Departemen Arkeologi Universitas Gadjah Mada. Ia menyelesaikan pendidikan sarjana di bidang Arkeologi di UGM, dan mendapat gelar master di bidang Global and Colonial History dari Universitas Leiden. Saat ini ia sedang menempuh doktoral di NIOD Institute, Amsterdam dan Groningen Institute of Archaeology, Universitas Groningen. Topik disertasi yang sedang dikerjakan membahas bagaimana penghancuran kraton Banten pada tahun 1808 oleh rezim kolonial, dimaknai melalui artefak di museum dan situs arkeologi, serta pengaruhnya pada pembentukan kebudayaan Banten masa kini. Selain tema tersebut, Ia juga menaruh minat pada kajian Arkeologi Islam, Arkeologi Kolonialisme, dan politik cagar budaya. Email: adieyatna.fajri@ugm.ac.id.

Ade Jaya Suryani bekerja sebagai dosen di Fakultas Syariah, UIN Sultan Maula-

na Hasanuddin Banten. Ia menempuh pendidikan S1 (Jinayah Siyasah/ Pindana Politik) di IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, S2 Studi Islam dan S3 Humaniora di Universitas Leiden. Ade menulis disertasi From Respected Hermits to Ordinary Citizens: The Conversion of the Baduy, Ethnicity and Politics of Religion in Indonesia (1977 - 2019). Meminati bidang politik keagamaan (hubungan negara-masyarakat-agama), ia dan beberapa temannya mengelola Jurnal Digital Muslim Review dan Indigenous Southeast Asian and Ethnic Studies. Email: ade.jaya.s@uinbanten.ac.id.

Mohamad Hudaeri adalah dosen Filsafat Islam dan Pengkajian Masyarakat Muslim pada Fakultas Ushuluddin dan Adab UIN SMH Banten. Ia menyelesaikan studi magister di UIN SUKA Yogyakarta dan doktor di Sekolah Pacsarjana UIN Syahida Jakarta. Ia menulis buku: Tasbih dan Golok: Kajian tentang Kedudukan dan Peran Kiyai dan Jawara di Banten; Rekonfigurasi Islam: Tradisi, Reformasi dan Modernisasi Pemikiran Islam di Indonesia; dan artikel akademik seperti: The Pesantren in Banten: Local Wisdom and Challenges of Modernity; Menentang Sekularisme: Upaya Membentuk Kesalehan Subjek Muslim di Banten. Ia memiliki minat pada pengkajian pemikiran keislaman di Indonesia dan kaitannya dengan perkembangan budaya, sosial dan politik. Email: mohamad.hudaeri@uinbanten.ac.id.

Ade Fakih Kurniawan adalah dosen Studi Islam Interdisipliner di UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. ia menyelesaikan pendidikan sarjana di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan doktoralnya di univeritas yang sama pada International Program of Islamic Thought and Muslim Societies (ITMS). Selama menempuh pendidikan doctoral, ia pernah mengikuti sandwich program pada 2016-2017 di Seminar fur Arabistik/Islamwissenschaft, Georg-August Universitaat Goettingen, Jerman. Ia menulis buku Cultural Negotiation, Authority, and Discursive Tradition: The Wawacan Seh Ritual in Banten; Tasawuf Falsafi: Pemikiran Sufistik Abdullah al-Bantani dalam Teks Masyahid al-Nasik serta beberap artikel ilmiah yang diterbitkan di beberapa jurnal seperti Al-Jami'ah, Ulumuna, dan Millah. Ia memiliki minat pada kajian Sufism, Antropologi dan Sosiologi Agama, dan perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Email: ade.fakih@uinbanten.ac.id.

Uyu Mu'awwanah adalah dosen Fakultas Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. Menyelesaikan Pendidikan S1 di UNNES Sema-

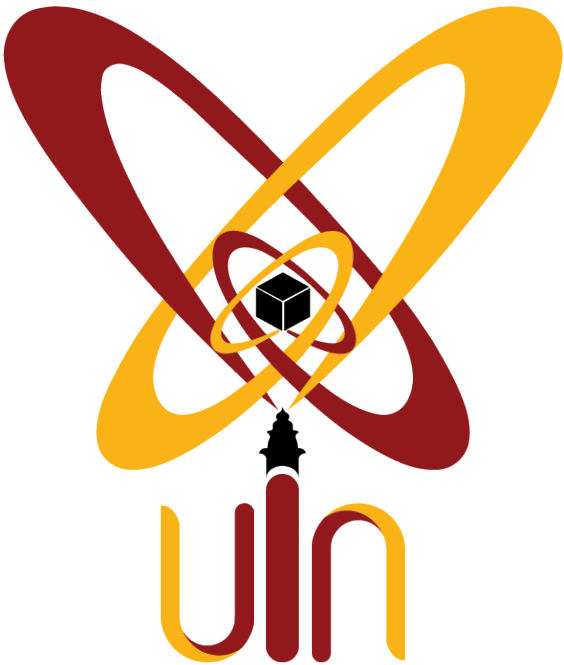
rang, melanjutkan S2 Di UPI Bandung dan sedang menyelesaikan Doktoral Di UNJ Jakarta, dengan Program Pendidikan Dasar. Ia memiliki minat pada Kajian Bahasa Jawa Banten, pendidikan dasar dan Anak usia dini. Ia banyak meneliti dan menulis tentang bahasa Jawa Banten. Saat ini disertasi yang dikaji pengembangan multimedia interaktif berbasis (SQ3R) untuk meningkatkan kemampuan membaca pemahaman siswa dalam pembelajaran bahasa Jawa Banten di sekolah Dasar. Email: uyu.muawanah@uinbanten.ac.id.

Aspandi adalah dosen hukum keluarga Islam di UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. Ia menyelesaikan pendidikan sarjana di Fakultas Syariah Universitas Al Azhar Kairo Mesir. Ia menyelesaikan Pendidikan Magister dan Doktoral di UIN Sunan Ampel Surabaya pada program Studi Islam. Ia menulis buku Fikih perkawinan: komparatif fiqh munakahat dan kompilasi hukum Islam, Pengantar Maqasid Ash Syariah serta beberapa artikel ilmiah yang diterbitkan di beberapa jurnal seperti Al Adalah, Ahkam, Legitima dan Tribakti. Ia memiliki minat pada kajian hukum keluarga Islam dan studi Islam. Email: aspandi@uinbanten.ac.id.

Umdatul Hasanah adalah Dosen Fakultas Dakwah UIN SMH Banten bidang keahlian Sosiologi Dakwah. Menyelesaikan Studi S3 di SPS UIN Jakarta. Beberapa tulisannya publish pada jurnal Internasional bereputasi di antaranya HTS Theological Studies. Juga publis pada Jurnal terakreditasi Sinta 2 diantaranya pada Jurnal Dakwah Risalah, Ilmu dakwah : Journal Academic for Homiletic Studies, Jurnal Komunika, Jurnal Komunikasi Islam (JKI), Palastren : Jurnal Studi Gender. Ia juga memiliki perhatian pada kajian Gender dan Islam. Penulis Buku Majelis Taklim Perempuan ini juga tim penulis sekaligus Editor Buku Ulama Perempuan Banten : Dari Mekkah dan Majelis Taklim Untuk Islam Nusantara. Email: umdatul.hasanah@uinbanten.ac.id.

Maftuh Ajmain adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Adab. Ia memiliki minat pada bidang sejarah kebudayaan Islam. Lulus dari strata tiga (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam. Beberapa karya tulisnya yang sebagian besar bertema sejara intelektual Islam dan sejarah pendidikan Islam terbit di berbagai jurnal. Di antara artikel yang pernah menerbitkan artikelnya yaitu Analisis UIN Raden Intan Bandar Lampung, Al-Qalam UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Historia Madania UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan lain-lain. Email: maftuh@uinbanten.ac.id.

BANTEN
IMAN TAQWA



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN
BANTEN

Urang Banten: Sejarah, Islam dan Identitas menyoroti perjalanan panjang masyarakat Banten dalam berbagai aspek historis, sosial, dan budaya. Banten, yang dikenal sebagai pusat kesultanan besar sejak abad ke-16, memiliki tradisi keislaman yang kuat, perlawanan terhadap kekuatan asing, serta warisan mistisisme dan keagamaan. Kesultanan Banten memainkan peran penting dalam penyebaran Islam, perdagangan rempah-rempah, dan pembentukan struktur sosial yang unik.

Buku ini menelusuri bagaimana Islam berfungsi sebagai kekuatan ideologis dalam sistem politik kesultanan, meskipun hukum Islam hanya diterapkan dalam batasan tertentu. Gerakan keagamaan sering kali menjadi landasan perlawanan sosial, terutama terhadap kolonialisme Belanda. Pada abad ke-19, agama menjadi alat mobilisasi politik, sejalan dengan meningkatnya ketidakpuasan sosial dan ekonomi.

Selain itu, buku ini membahas peran penting komunitas seperti kyai dan jawara dalam kehidupan sosial-politik Banten, baik dalam konteks tradisional maupun modern. Struktur masyarakatnya yang beragam mencerminkan perpaduan antara identitas lokal dan pengaruh global. Dengan pendekatan multidisipliner, buku ini mengeksplorasi sejarah, budaya, dan dinamika sosial urang Banten, serta bagaimana mereka beradaptasi dengan perubahan zaman.Diharapkan, buku ini tidak hanya menjadi kontribusi akademik terhadap studi Banten, tetapi juga memperkaya pemahaman tentang interaksi antara agama, budaya, dan politik dalam sejarah Indonesia.

Untuk memahami suatu kebudayaan, diperlukan ketajaman dalam mengamati bagaimana ia tampil dan dipentaskan. Jika Banten dipandang sebagai panggung kebudayaan, maka urang dan wong Banten adalah para aktornya. Keharmonisan kebudayaan Banten terwujud dalam keterjalinan antara urang dan wong melalui keluguan, kelucuan, kejujuran, dan kehangatan budaya. Buku ini menyampaikan dengan lembut kisah harmoni antara urang dan wong Banten.

-Prof. H.M.A. Tihami (UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten)

Kebudayaan dikembangkan manusia karena diperlukan, dan pengembangan itu sangat berasosiasi dengan bingkai sejarah sezaman. Buku ini membahas asosiasi antara tiga elemen penting kebudayaan, yaitu manusia, sejarah (kronologi), dan arena kehidupannya. Menyimak isi buku ini akan membawa pembaca untuk memahami dinamika peradaban di Banten.

--Prof. Agus Aris Munandar (Universitas Indonesia)

a-empat
Anggota IKAPI
www.a-empat.com
penerbit a-empat
info@a-empat.com
(0254) 7915215

ISBN 978-623-8552-29-0
9 786238 552290